Ph. Sp. 110 b
Braniss

Div 68/1510

<36610677020011

<36610677020011

Bayer. Staatsbibliothek

Die Logik

in

ihrem Verhältniß zur Philoſophie,

geſchichtlich betrachtet

von

Julius Braniß.

Eine

im Jahre 1822 von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin

gekrönte Preisſchrift.

Berlin, 1823.

Gedruckt und verlegt
bei G. Reimer.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

I.

Die Richtung des Geiſtes, welche die Möglichkeit einer Logik überhaupt bedingt, läßt ſich durch folgenden Gedanken ausdrücken:

„es iſt Thatſache, daß der Verſtand in der Erkenntniß „der Dinge nach einer gewiſſen feſtſtehenden und unab= „weislichen Norm verfährt, welche auf ein inneres Ge= „ſetz ſchließen läßt. Zwar kommt dies Geſetz in dem „auf die Gegenſtände hingerichteten Verſtand nicht zum „Bewußtſeyn, doch iſt darum ein ſolches Bewußtſeyn „nicht überhaupt unmöglich, ſondern wird im prakti= „ſchen Erkennen vom Bewußtſeyn des Gegenſtandes „bloß verdeckt. Wollte man nun von der Beſtimmtheit „dieſes Gegenſtandes abſtrahiren, und bloß die Thätig= „keit des Verſtandes in ſeiner Beziehung zu einem Ge= „genſtand überhaupt ins Auge faſſen, ſo wäre es wohl „möglich, zu dem Bewußtſeyn jenes Geſetzes zu „kommen. Dieß müßte ohne Zweifel von wiſſenſchaft= „lichem Nutzen ſeyn, indem dadurch theils eine grö= „ßere Beſonnenheit im Verſtandesgebrauch, welche viele „Irrthümer abhielte, erreicht, theils ein Blick in das „Weſen aller unſerer Erkenntniß, wie ihn der von Ob= „jekten erfüllte Verſtand niemals zu gewähren vermag, „eröffnet würde. Das Bewußtſeyn des in uns ver=

„borgen wirkenden Geſetzes, das aller Verſtandesthä-
„tigkeit ihre formale Beſtimmtheit giebt, wird ſomit
„von Rechtswegen eine Aufgabe unſeres Geiſtes, de-
„ren Löſung nothwendig eine eigenthümliche wiſſen-
„ſchaftliche Doctrin bilden muß."

Aus dieſem Gedanken, der nicht etwa die factiſche Veranlaſſung der Logik ausdrücken will, ſondern lediglich ihre innere Möglichkeit im Allgemeinen begründet, folgt dennoch für ſie manches Beſtimmende auch rückſichtlich ihres geſchichtlichen Hervortretens und der verſchiedenen Geſtaltungen, deren ſie als Disciplin fähig iſt.

Nämlich erſtens:

Die erſte Erſcheinung der Logik kann nur in eine Zeit fallen, in welcher die Spekulation bereits einen hohen Grad von Ausbildung und einen bedeutenden Umfang erlangt hat.

Denn die Logik ſetzt die feſtſtehende Norm in der Verſtandesthätigkeit als Thatſache voraus; als Thatſache, d. h. der Verſtand muß ſeine Kräfte in verſchiedenen Erkenntniß-Sphären mannigfach verſucht, und eben dadurch ſeine innere Geſetzmäßigkeit offenbart haben, bevor die Frage entſtehen kann, nach welchen Geſetzen er verfahre. Welche Sphären hier nun auch beſonders erforderlich ſeyen, ſo iſt das doch gewiß, daß ſie ſämtlich ſpekulativer Art ſeyn müſſen; denn ſo lange der Verſtand bei der bloß ſinnlichen Erkenntniß ſtehen bleibt, findet er ſich nur von den Objekten determinirt, und wird ſich einer innern Beſtimmtheit ſeines Verfahrens gar nicht bewußt; gerade dieſes Bewußtſeyn aber iſt zur Logik als Aufgabe erforderlich, folglich ſetzt dieſe die Spekulation voraus.

(Dieſer Satz iſt im Grunde identiſch, und bedarf daher eigentlich keiner Erörterung; auch würde die hier gegebene unterblieben ſeyn, wenn die Erfahrung nicht lehrte daß er auch von tiefern Geiſtern ſo oft überſehen

worden. Konnte doch ſelbſt ein ſo ſcharfer Denker wie Kant meinen, der philoſophirende Geiſt hätte, bevor er den Boden der Erfahrung verlaſſen, doch billiger und vernünftiger Weiſe ſich die Frage ſtellen müſſen, wie denn der Verſtand zu Erkenntniſſen die außer aller Erfahrung lägen, kommen möge. Wie wäre aber, fragen wir dagegen, der Geiſt auch nur zu dem Begriff von auſſer aller Erfahrung liegenden Erkenntniſſen gekommen, wenn er nicht zuförderſt und vor allem über die Erfahrung hinausgegangen wäre? — Aber ſo weit entfernt iſt der in Reflexion auf ſich ſelbſt befangene Geiſt ſeine Tiefen zu durchſchauen, daß ihm gerade das, worauf es ihm am meiſten ankommen muß, die Produktivität (das Erweiternde unſrer Erkenntniß) ewig verſchloſſen bleibt. Nur die Geſchichte kann uns hier die Augen öffnen, ſie lehrt auf allen ihren Blättern, daß, wo nur etwas wahrhaft bedeutendes und belebendes in einer Zeit hervortritt, es aus einer im Geiſte lebendig wirkenden Idee unmittelbar in die That übergegangen, nicht aber aus einem deutlich gedachten Begriff, nach bedächtigem Abwägen der dazu nöthigen Kräfte erzeugt iſt; daß dieſe unmittelbare Thätigkeit der nach außen gehende Act des Bewußtwerdens der Idee ſelber iſt, und daß mit der vollzogenen That und in der Anſchauung derſelben erſt das vollſtändige Bewußtſeyn der Idee und ſomit ihr Begriff gegeben iſt. In dieſem Begriffe jedoch iſt die Idee als ſolche verſchwunden, und ein bloßes Gedankending geworden, ſie iſt nicht mehr wirkendes Princip der Thätigkeit (causa efficiens) ſondern klargedachte Aufgabe zur Thätigkeit (causa finalis), und wir ſind eo ipso aus der Sphäre der Produktivität in die der Reflexion gebannt. So wiederholt ſich in der Geſchichte tauſendfältig der Sündenfall,

immer treibt uns das Bewußtſeyn aus unſerm innern Paradieſe (unſerer Schöpfungskraft) und iſt ſelbſt das flammende Schwert, das uns die Rückkehr in daſſelbe wehrt.

Zunächſt äuſſert ſich die Reflexion unter der Form der **Kritik**; man vergleicht nehmlich die Aufgabe, der man ſich nunmehr klar bewußt iſt, mit der vorhandenen Löſung derſelben, und findet dieſe nothwendig nicht genügend. Denn die That, welche die Idee zum Bewußtſeyn bringt, iſt doch immer nur ein **endlicher** Ausdruck derſelben, und ihr daher niemals adäquat. Daß man ſeinen Begriff deſſen, was geſchehen **ſoll**, nur der ohne dieſen Begriff vollzogenen That verdankt, bemerkt man nicht; dieß aber erkennt man klar, daß der Begriff in der bereits gewonnenen Geſtaltung nicht aufgeht. Jetzt entſteht die Meinung, man könne durch Reflexion weiter kommen als durch Produktivität, welche letztere man wohl gar bloß eine **blinde** Thätigkeit der Vernunft nennt (da ſie recht eigentlich das **Hellſehen** des Geiſtes iſt); ſo erwacht das Beſtreben, die, früher dem Anſcheine nach, aus einem unklaren Gedanken und aufs Gerathewohl hervorgegangene That mit klarem Bewußtſeyn nochmals zu vollziehen, die, wie man meint, in vagem Herumtappen auf vielen Umwegen und Irrwegen zurückgelegte Bahn mit hellem Auge auf die kürzeſte und zweckmäßigſte Weiſe nochmals zu durchmeſſen. Jetzt werden die dazu erforderlichen Kräfte des Geiſtes wohl erwogen; der Gedanke „Alles zu prüfen und das Gute zu behalten,“ tritt in aller Breite und Wichtigkeit als Grundſatz auf; mit möglichſter Umſicht und Vollſtändigkeit wird der ſchnell und ſicher zum Ziele führende Weg beſtimmt, und zur Vorbeugung möglicher Verirrungen ſorgfältig mit Wegweiſern und Warnungstafeln aller Art be-

ſetzt. Inzwiſchen wird man der Idee immer entfremdeter, ihr Begriff wird in eben dem Maaße hohler und leerer, in welchem er geläufiger wird, man verliert ihn zuletzt wohl gar völlig aus dem Geſichte, und macht, was nur Mittel zum Zweck ſeyn ſollte, ſelbſt zum Zweck. So entſteht, wenn die Kunſt ſchweigt, die Aeſthetik, ſo wird, wenn die Wiſſenſchaften verarmen, Methodenlehre und Architektonik der Wiſſenſchaften bearbeitet, ſo endlich iſt in einer Zeit, aus welcher der ſchöpferiſche Geiſt der Philoſophie gewichen, die Logik entſtanden.

Wenn aber nach langem Bemühen dergleichen Kunſtſtraßen endlich fertig daſtehen, wenn der Geiſt zuletzt auch in dieſem formalen Geſchäfte erſchöpft iſt, da erſt bemerkt er, daß ſie öde bleiben, oder doch nur von Manieriſten oder Nachbetern des ſchon längſt Offenbarten betreten werden; jetzt ſieht er mit Erſchrekken, daß er durch ſie über die, bereits geſchichtlich gegebene, und unabhängig von all den künſtlichen Verrichtungen erreichte, Geſtaltung der Idee auch nicht ein Haar breit hinauszukommen vermag; er erkennt wie ſehr er ſich geirrt, da er meinte, man dürfe bloß ein hohles Gerippe mit allen mechaniſchen Bedingungen der Bewegung zuſammenſetzen, ſo werde ſofort auch eine Seele darin einkehren, und es werde eine freie und lebendige Thätigkeit beginnen.

Solche Zeiten nun ſind es vornehmlich, welche offenbaren, daß in der Geſchichte die Erlöſung eben ſo wirkend iſt, als der Sündenfall; denn wenn der Stolz des Bewußtſeyns ſich in Demuth verwandelt, wenn der Geiſt von der Endlichkeit ſeiner Erkenntniß durchdrungen, das Bedürfniß eines höhern Lichts empfindet, und ſich in Sehnſucht darnach hinwendet, da bricht aus ſeinen innerſten und unbegriffenen Tiefen

die nur gehemmte, nicht verſiegte Quelle der ewigen Idee in urſprünglicher Friſche hervor, und ſchafft in Staat, Kunſt oder Wiſſenſchaft neue und höhere Geſtalten, welche die engen Regeln eines endlichen Bewußtſeyns mächtig überflügeln.)

Zweitens:

Die Logik überhaupt iſt durch die Philoſophie baſirt, und muß daher als Doktrin ſich eben ſo verſchiedenartig geſtalten, als ihre philoſophiſche Grundlage, hinſichtlich ihres Standpunktes verſchieden iſt.

Denn die Logik will

1. die Thätigkeit unſeres Geiſtes in ſeiner Richtung auf Gegenſtände überhaupt, beobachten;
2. die formale Beſtimmtheit dieſer Thätigkeit in ſofern ſie ein allgemeingültiges Geſetz für die Erkenntniß ſchlechthin ausdrückt, zum Bewußtſeyn bringen;
3. durch Aufſtellung der ſich auf dieſem Wege ergebenden Bedingungen der Wahrheit, mit Berückſichtigung deſſen, was dieſe verdunkeln und hemmen kann, die Sicherheit und Klarheit im konkreten Verſtandesgebrauch fördern, und die möglichen Irrthümer verhindern.

Zur Löſung dieſer Aufgaben iſt erforderlich, daß einerſeits der deutliche Begriff eines Gegenſtandes überhaupt, andrerſeits eine beſtimmte Vorſtellung von dem Weſen des Geiſtes im Allgemeinen gegeben ſey; denn ſoll die Thätigkeit, des Geiſtes in Beziehung auf Gegenſtände überhaupt beobachtet werden, ſo muß man zuvor wiſſen welche Beſtimmungen dieſer Thätigkeit von dem Weſen des Gegenſtandes an ſich, und welche von der innern Natur des Geiſtes ſelbſt ausgehen. Damit die Logik daher auch nur zu einem Anhange komme, müſſen folgende Fragen bereits irgendwie beantwortet ſeyn:

1. Was iſt Gegenſtand oder Ding ſeinen innern Bedingungen nach und abgeſehen von allen empiriſchen Beſtimmungen?
2. Was iſt das Weſen des Geiſtes an ſich und ohne Beziehung auf einen Gegenſtand?
3. Wie wirken Geiſt und Ding auf einander?

Bekanntlich gehören dieſe Fragen zu den wichtigſten Problemen der Philoſophie; ſie ſind ferner nicht von der Art, daß ſie ſich ein für allemal beantworten ließen, vielmehr eröffnen ſie der tiefſten Spekulation und den widerſprechendſten Anſichten ein weites Feld. Somit erhellet erſtens, daß die Philoſophie die Logik baſirt, zweitens, daß es ſo viele verſchiedene Grundlagen und folglich Behandlungen der Logik wird geben können, als verſchiedene Löſungen der genannten Aufgaben möglich ſind.

Dieſe verſchiedenen Löſungen, ſo weit ſie geſchichtlich gegeben ſind, auf allgemeine Weiſe zu beſtimmen, und die darauf baſirten Behandlungsarten der Logik genetiſch nachzuweiſen, ſoll nun in den folgenden Blättern verſucht werden.

II.

Es iſt der Natur des nach Erkenntniß ſtrebenden Geiſtes völlig angemeſſen, ſich mit ſeiner ganzen Kraft zuförderſt auf die Auſſenwelt hinzurichten; denn erſt in dem, bis auf einen gewiſſen Grad befriedigten, Streben nach der Erkenntniß der Dinge wird er ſich ſeiner höhern Kräfte bewußt, und ſich ſelbſt ein Problem. Die älteſte Form der Philoſophie iſt daher Kosmologie, d. h. ein Schauen der Dinge in einer höhern, ſie alle als Princip durchdringenden Einheit; ihr Problem iſt mithin die Frage: was iſt das Prinzip der Dinge?

Die Spekulation löſet dieſe Frage mittelſt Ideen, die ſie weder begründen kann, noch auch, da ſie ſie als höchſte Principien aufſtellt, weiter zu begründen braucht. Nach der größern oder geringern Tiefe, in welcher das Problem ſelbſt gefaßt wird, ſind nun auch die Löſungen verſchieden, und werden verſchiedene, auch wohl einander entgegengeſetzte Principien aufgeſtellt, welche alle ohne weitern Beweis als wahr gelten wollen. Der ſpäter erwachenden Reflexion nun kann das Unſichere und Schwankende ſolcher Anſichten nicht entgehen; ſie fordert daher feſte und unumſtößliche Principien, und weil die Erfahrung ſie gelehrt hat, daß dergleichen durch Ideen nicht erreicht werden, ſo ſchlägt ſie einen andern Weg ein, und ſucht die Principien

der Dinge in den Dingen ſelbſt. Jetzt wird folgender- geſtalt argumentirt: das urſprüngliche, reine Weſen der Dinge (die inneren Bedingungen des Seyns derſelben) muß ſich in jeglichem Dinge, ſofern es überhaupt iſt vor- finden; wie verſchieden auch die Dinge, vermöge eines Konflikts von Wirkungen, ſich geſtalten, ſo ſind doch, rück- ſichtlich jenes Weſens alle nothwendig einander gleich. Die Frage: was iſt das Weſen (das immanente Princip) der Dinge? iſt ſomit auf allgemeine Weiſe beantwortet; das Weſen der Dinge iſt offenbar dasjenige worin alle Dinge einander gleich ſind, oder kürzer, das allen Din- gen Gemeinſame. Jetzt fragt es ſich nur noch, was iſt das allen Dingen Gemeinſame? In dieſer Frage aber iſt das fernere Verfahren des Geiſtes vollkommen beſtimmt; er kann nehmlich nichts thun, als ſich an die Erfahrung wenden, und mittelſt einer Induktion jenes Gemeinſame herausbringen. Auf dieſem Wege gelangt er nun auch in der That zu einer Reihe von Begriffen, (κατηγορίαι) welche das Weſen des Dinges, ſoweit dies mittelſt Erfah- rung möglich, ausdrücken; ob denſelben nicht eine mög- liche Erfahrung widerſprechen könne, weiß er zwar nicht, daß ihnen aber keine wirkliche Erfahrung widerſpricht, beruhigt ihn, und läßt ihn dieſelben auf ſchlechthin alle Erfahrung ausdehnen. So tritt an die Stelle der Kos- mologie eine neue Disciplin, die Ontologie, welche, was jene durch Ideen nicht zuverläſſig zu löſen vermochte, durch Begriffe zu löſen vermeint; wiewohl ſie niemals zu einem genetiſchen Princip, als worauf es doch eigentlich ankommt, gelangt, und daher auch auf die Dauer nicht ausreicht.

Daß die Epoche der Philoſophie, in welcher eine On- tologie ſich bildet, auch für die Entwicklung der Logik die angemeſſene ſey, leuchtet ein; denn wie die Logik, ſo iſt auch die Ontologie ein Produkt der Reflexion, ja, ſie iſt

genau genommen ſelbſt nichts anderes, als eine auf gut Glück und einen ungefähren Ueberſchlag unternommene Logik des Realen. Sie macht ferner auch die Aufführung eines logiſchen Syſtems möglich, indem ſie von den drei oben angeführten Fragen, deren Löſung von der Logik vorausgeſetzt wird, die erſte wirklich beantwortet, auf die Beantwortung der beiden andern aber, vermöge des durch ſie gewonnenen Standpunktes ſo influirt, daß dieſe ſich faſt von ſelbſt ergiebt.

Man findet nehmlich im Geiſte keine Beſtimmung, welche die Ontologie nicht als Beſtimmung des Dinges aufgeführt hätte; ſo bleibt denn als Natur des Geiſtes nur das zurück, deſſen man ſich unmittelbar bewußt iſt; daß er nehmlich das Vermögen ſey, die Dinge zu empfinden, (Eindrücke von ihnen zu erleiden) ſich der Empfindungen bewußt zu werden, und dies Bewußtſeyn, auch wenn die Empfindungen nicht mehr vorhanden, zu reproduciren. Dieß iſt die Beantwortung der zweiten Frage, und mit ihr iſt auch die Löſung der dritten, welche die Wechſelwirkung von Geiſt und Ding betrifft, unmittelbar gegeben. Geiſt und Ding wirken eben gar nicht gegenſeitig auf einander, ſondern der Geiſt iſt in Bezug auf den Gegenſtand bloß paſſiv, er iſt an ſich tabula rasa, der Gegenſtand iſt das Wirkende; es giebt daher auch keine Erkenntniß, die nicht entweder unmittelbar Wirkung eines Gegenſtandes iſt, oder ſich doch auf eine ſolche Wirkung zurückführen läßt: nihil in intellectu quod non prius in sensu.

Bei dieſer Betrachtungsweiſe nun kommt es mittelſt folgender Reflexion zur Logik: es iſt gewiß, daß unſer Geiſt gewiſſe Erkenntniſſe von einer Allgemeinheit hervorbringt, welcher keine wirkliche Erfahrung congruent iſt, und ſie doch mit einer Nothwendigkeit denkt, welcher er alle mögliche Erfahrung unterwirft; es iſt ferner nicht zu leugnen, daß das Intereſſe des Geiſtes gerade auf der-

gleichen allgemeine Erkenntniſſe geht, daß ſie ihm ein unabweisliches Bedürfniß ſind, und daß die Erkenntniß des Einzelnen nur in Rückſicht auf ſie Werth für ihn hat.

Es fragt ſich daher:

1. Wie gelangt der Geiſt möglicherweiſe zu allgemeinen und dabei nothwendigen Erkenntniſſen?

2. Welche Gewährleiſtung giebt es für die objektive Wahrheit derſelben?

3. Welchen Weg muß der Geiſt, wenn es eine ſolche Gewährleiſtung giebt, einſchlagen, um allgemeiner Erkenntniſſe wirklich theilhaftig zu werden?

Die Löſung dieſer drei Fragen, welche als einzelne Elemente der allgemeinen Frage: wie iſt Wiſſenſchaft möglich? zu betrachten ſind, giebt eine Logik, und zwar eine, dem philoſophiſchen Standpunkte, von welchem aus ſie ihre Aufgabe empfangen, gemäße, eigenthümliche Logik. Vermöge dieſes, von uns bereits dargeſtellten Standpunktes nun beantwortet die Logik jene Fragen der Hauptſache nach folgendermaßen.

1. Die Ontologie giebt eine Reihe von Begriffen an die Hand, welche, weil ſie die Natur des Dinges überhaupt vorſtellig machen, und von jedem beſtimmten einzelnen Dinge gelten müſſen; da ja jedes Ding, bevor es noch dieſes beſtimmte iſt, vor Allem überhaupt Ding iſt, und diejenigen Beſtimmungen hat, welche zur Natur des Dinges überhaupt gehören, dieſe Beſtimmungen aber gerade es ſind, welche durch jene Begriffe gedacht werden. In den ontologiſchen Begriffen ſpricht ſich daher ein Naturgeſetz für alle möglichen Dinge aus, und mittelſt derſelben muß auch der Geiſt zu allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſen gelangen; er ſubſumirt nehmlich die beſtimmten Dinge unter ontologiſche Begriffe, und weil er weiß, daß dieſe Begriffe als inneres Geſetz für alle Dinge gültig ſind,

ſo erkennt er auch ſeine Subſumtion als allgemeingültig und nothwendig (aus einem objektiven Geſetze folgend) an.

Was hier nun von der Subſumtion der Dinge unter die Geſetze der Dingheit überhaupt geſagt iſt, wiederholt ſich auch in engern Kreiſen. Die Erfahrung lehrt nehmlich, daß die Dinge nach gewiſſen weſentlichen und unterſcheidenden Merkmalen ſich in verſchiedene beſtimmte Sphären ſondern, für jede dieſer Sphären läßt ſich eine engere Ontologie denken, d. h. in Bezug auf jede kann gefragt werden: was iſt das Ding überhaupt in dieſer Sphäre? oder: was iſt das allen Dingen dieſer Sphäre Gemeinſame und ſie von andern Sphären Unterſcheidende? Mittelſt einer Induktion läßt ſich nun auch dieſe Frage recht wohl löſen, und ſo gelangt der Geiſt zu einer Menge relativ allgemeiner Dinge (Gattungen oder Arten) deren innere Beſtimmungen ontologiſche Begriffe in engerer Bedeutung verſchaffen. Dieſe gelten nun innerhalb ihrer Sphären mit eben ſolcher Allgemeinheit und Nothwendigkeit als die eigentlichen ontologiſchen Begriffe für ſchlechthin alle Dinge, und mittelſt ihrer kann auch der Geiſt in Bezug auf die Individuen der Sphäre eben ſo allgemeine und nothwendige Erkenntniſſe hervorbringen. Hier ergiebt ſich überdem noch eine mögliche Erweiterung der Erkenntniß; verſchiedene Sphären nehmlich können beſtimmend auf einander wirken; was nun der Geiſt als Beſtimmung des Gemeinſamen einer Sphäre (des Dinges überhaupt innerhalb derſelben) erkennt überträgt er mit vollkommener Befugniß und Nothwendigkeit auf alle Dinge, die unter die Sphäre fallen.

Wie nun allgemeine Erkenntniſſe möglich ſind, haben wir geſehen; imgleichen, worauf ihre Nothwendigkeit beruht; auf dem objektiv realen Satze nehmlich, daß alle Dinge unter dem Geſetze der Dingheit überhaupt ſtehen, welcher Satz als höchſtes Erkenntnißgeſetz unſeres Geiſtes folgendergeſtalt ausgedrückt werden kann: was von dem

Dinge überhaupt gilt, gilt auch von jedem beſtimmten Dinge, oder enger: was von einer Gattung gilt, gilt auch von allen Individuen der Gattung, (dictum de omni et nullo).

Nunmehr läßt ſich das formale Verfahren unſeres Geiſtes in der Erkenntniß der Dinge vollſtändig entwickeln. Dieſes iſt allgemein ausgedrückt nichts anderes, als ein Setzen in eine Sphäre, oder ein Ausſchließen von einer Sphäre: a iſt b, heißt a iſt in die Sphäre b geſetzt u. ſ. w. Dieſes Setzen iſt vermöge des eben genannten höchſten Erkenntnißgeſetzes ein nothwendiges, wenn die eigenthümliche Sphäre des Geſetzten ſelbſt unter jene andere Sphäre fällt; es ſey c die eigenthümliche Sphäre von a; wenn nun c, b iſt, ſo iſt a nothwendig b.

2. Die Gewährleiſtung für die objektive Wahrheit unſerer allgemeinen Erkenntniſſe giebt zunächſt die Ontologie; dieſe beruht auf Induktion, mithin auf Erfahrung, welche wiederum zuletzt ſich auf unmittelbare Empfindung zurückführen läßt; die Empfindung aber, da ſie die reine Wirkung des Gegenſtandes auf den ſich leidend verhaltenden Geiſt iſt, iſt immer wahr, denn es iſt nicht denkbar, daß der Gegenſtand ſich anders imprimire, als ſeiner innern Beſtimmtheit gemäß; ſomit iſt die Empfindung der adäquate Abdruck des Gegenſtandes. Die höchſte Gewährleiſtung, oder wie man ſagt, das höchſte Kriterium der Wahrheit aller unſerer Erkenntniß iſt folglich in der unmittelbaren Empfindung, alſo in den Sinnen gegeben.

3. Der Weg endlich, welcher zur Erlangung allgemeiner Erkenntniſſe einzuſchlagen iſt, ergiebt ſich von ſelbſt: man muß von der Erfahrung ausgehen, und mittelſt einer möglichſt vollſtändigen Induktion zur Ontologie, d. h. zu den Principien der Dinge gelangen; indem man nun die beſtimmten Dinge unter dieſe Principien ſubſumirt, erreicht man eine auf ſchlechthin nothwendigen Gründen beruhende

Erkenntniß aller möglichen Erfahrung, welche Wiſſenſchaft iſt.

Wir haben ſomit die Grundprincipien einer Logik, welche empiriſch-ontologiſch baſirt iſt, gegeben, und ſchreiten nun zur Darſtellung einer andern ihr naturgemäß zunächſt folgenden philoſophiſchen Baſis.

Nichts iſt geeigneter, den Uebergang zu einer tiefern philoſophiſchen Anſicht als die hier entwickelte empiriſch-ontologiſche wenigſtens negativ zu begründen; nichts kann ſo ſehr die innere Unzulänglichkeit dieſer letztern Betrachtungsweiſe aufdecken, als eine auf ſie gegründete und vollſtändig ausgeführte Logik. Denn bei unbefangener und umfaſſender Betrachtung derſelben drängt ſich folgendes Raiſonnement auf.

Was iſt denn nun der Gewinn bei dieſer Anſicht, und welche Ausſichten eröffnet ſie dem Geiſt auf Erweiterung ſeiner Erkenntniß? Die Logik verheißt zwar eine auf ſchlechthin nothwendigen Gründen beruhende Erkenntniß der möglichen Erfahrung, läßt aber dieſe Gründe ſelbſt erſt aus der Erfahrung entnehmen; wie ſoll man ſie jedoch entdecken, und woran erkennen, daß ſie für alle Erfahrung ausreichen? Es wird geantwortet: man entdeckt ſie durch Induktion, und iſt eben dadurch ihrer Zulänglichkeit verſichert; allein hierbei wird eine, alles Wirkliche vollſtändig umfaſſende Induktion vorausgeſetzt, welche praktiſch unmöglich iſt; dehnt man aber ſeine innerhalb einer beſchränkten Erfahrung vollzogene Induktion über die Grenzen dieſer Erfahrung aus, und macht ſie zum Typus aller Erfahrung, ſo iſt dies etwas willkührliches, und man wird dadurch alles eher erreichen, als unumſtößliche Principien der Wiſſenſchaft. Wir können, weil wir das Schwankende und Unſichere der bloßen Erfahrung einſehen, bei derſelben nicht ſtehen bleiben, und müſſen ſie daher aus feſten Gründen zu erkennen ſtreben, dieſe Gründe ſelbſt aber ſollen

wir

wir in der Erfahrung aufſuchen, iſt dieß nicht ein Widerſpruch? Was bürgt uns denn dafür, daß wir überhaupt richtig erfahren? Der Sinn, ſagt die Logik; daß aber die Sinne trügen, iſt ja gerade eine der alltäglichſten und gewiſſeſten Erfahrungen. Dasjenige alſo, was wir für das unſicherſte medium der Erkenntniß zu halten genöthigt ſind, wird uns als die alleinige Grundlage aller Wahrheit dargeſtellt; ſcheint es doch, als wenn die Logik nur darum die Form der Wiſſenſchaft in aller Strenge aufſtelle, um darzuthun, daß der Geiſt es nicht weiter als eben zu dieſer Form bringen könne, daß alſo die Logik ſelbſt das höchſte erreichbare Ziel des Geiſtes, reale Wiſſenſchaft aber ſchlechthin unmöglich ſey. Denn eine ſolche könnte nur auf allgemeinen Erkenntniſſen beruhen; dieſe hinwiederum ſetzen allgemeine Begriffe voraus, die allgemeinen Begriffe aber ſollen wir der Erfahrung verdanken, nun beruht alle Sicherheit der Erfahrung auf die Sinne, dieſe aber geben uns nur Vorſtellungen von individuellen Dingen, von einem allgemeinen Dinge giebt es keine ſinnliche Anſchauung, ſomit giebt es auch kein Kriterium für die Realität unſrer allgemeinen Begriffe, was bürgt uns nun dafür, daß dieſe nicht bloße Fiktionen unſeres Geiſtes ſind, wornach er ſich lediglich in der Betrachtung der Dinge orientirt, ohne daß ihnen darum irgend eine objektive Wirklichkeit zukäme? Daß dem nicht alſo ſey, iſt wenigſtens bei der hier zu Grunde liegenden Anſicht völlig unerweislich, und ſo bleibt die Möglichkeit ſtehen, daß unſere ſtreng demonſtrirte Wiſſenſchaft nichts als logiſche d. h. formale Nothwendigkeit habe, ihrem Gehalte nach aber ein bloßes Gedicht ſey.

Um aus dieſem Labyrinth einander widerſtreitender Elemente herauszukommen, giebt es nur zwei Wege.

Man ſagt entweder: die Logik habe durch Aufſtellung einer Form ſtrenger Wiſſenſchaft einem dringenden Bedürfniſſe des Geiſtes genüget; ſie ſey auch rückſichtlich dieſer

Form unumſtößlich, nur in Hinſicht des Weges zu Principien zu gelangen, habe ſie es verfehlt; dies ſey indeß nicht ihre Schuld, ſondern liege an der unzulänglichen philoſophiſchen Grundlage, von welcher aus ſie ſich entwickelt; ihren formalen Anforderungen müſſe durchaus genügt werden; damit dies aber ohne in den bisherigen Zirkel zu gerathen, geſchehen könne, müſſe eine andere philoſophiſche Baſis als die empiriſch-ontologiſche, für dieſelbe aufgefunden werden.

Oder man ſagt: die der Logik zu Grunde liegende philoſophiſche Anſicht iſt gewiß die richtige; es kann nicht bezweifelt werden, daß wir unſere Erkenntniß der Objekte nur den Objekten ſelbſt verdanken; darin aber liegt ein Irrthum, daß die Logik daraus die Möglichkeit und Form einer apodiktiſchen Wiſſenſchaft herleitet; eine ſolche Wiſſenſchaft iſt freilich zwar das Ziel des geiſtigen Strebens, aber das unerreichbare Ziel deſſelben; wir ſollen zwar zur abſoluten Gewißheit gelangen wollen, aber wir ſollen auch wiſſen, daß wir uns ihr nur unendlich nähern können. Allerdings ſind die Sinne die unmittelbare Bedingung der Möglichkeit aller unſerer Erkenntniß; daß ſie zuweilen trügen, iſt freilich wahr, allein dies ſchreibt unſerm wiſſenſchaftlichen Streben eben ſeine beſtimmten Grenzen vor; wir haben nun einmal kein ſichreres Mittel zur Wiſſenſchaft, und ſollen darum den hochfahrenden Gedanken einer demonſtrirten Wiſſenſchaft aufgeben. Wenn die Erfahrungen vieler Individuen, zu verſchiedenen Zeiten und Orten gemacht, mit einander übereinſtimmen, ſo gewährt dies eine Gewißheit hinſichtlich ihrer Wahrheit, die uns genügen muß und kann. Wenn die Principien, die wir zur Erklärung von Erſcheinungen erfinden, obſchon an ſich Hypotheſen, das zu Erklärende nur wirklich erklären, ſo erhalten ſie die Dignität von wirklichen Gründen, und wir können uns dabei beruhigen, wiewohl wir, wenn ſie für

eine erweiterte Erfahrnng nicht ausreichen, bereit ſeyn müſſen, ſie als Hypotheſen zu verwerfen, und andere Erklärungsgründe, welche jedoch gleichfalls nur induktive Gültigkeit haben, aufzuſuchen. Indem nun die Logik Geſetze für die Demonſtration aufſtellt, und das apodiktiſch Wahre von dem Wahrſcheinlichen ſtreng ſondert, giebt ſie zwar ein treuliches Bild von den Anforderungen unſers Geiſtes; aber da dieſe nicht realiſirbar ſind, ſo iſt ſie praktiſch durchaus nutzlos; weit angemeſſener wäre es, wenn ſie ſtatt deſſen, Regeln über eine zweckmäßige Art, Erfahrungen zu ſammeln und zu verknüpfen, feſtſtellte, wenn ſie auf die Irrthümer, denen wir dabei ausgeſetzt ſind, und auf die Mittel ſie zu vermeiden, aufmerkſam machte, wenn ſie endlich eine paſſende Methode für die Induktion auffände; alles dieſes würde das wiſſenſchaftliche Streben ungemein erleichtern; dagegen die ganze Syllogiſtik und Apodiktik ein zwar ſehr künſtliches, aber durchaus unwohnliches Gebäude iſt.

Dieſe beiden Anſichten, obſchon darin einig, daß ſie das Mißverhältniß der logiſchen Forderungen zu den von ihr vorausgeſetzten Mitteln zu ihrer Vollziehung zugeben, ſind ſich in der Art, in welcher ſie dies Mißverhältniß heben wollen, diametral entgegengeſetzt. Die erſtere, die formalen Reſultate der Logik für unantaſtbar haltend, fordert eine dieſen mehr als die bisherige entſprechende philoſophiſche Grundlage; die letztere dagegen hält ſich von der Richtigkeit der gegebenen Grundlage überzeugt, fordert aber, daß die Logik in ihren Regeln, die Grenzen, die dieſe Grundlage unſerer Erkenntniß vorſchreibt, genau reſpektire, und nicht durch unausführbare Forderungen ohne allen Nutzen ins Blaue erweitere.

Daß dieſe letztere Anſicht, wenn ſie das Vehikel des wiſſenſchaftlichen Treibens wird, den Empirismus bildet, iſt an und für ſich klar; daß aber die erſtere, indem

ſie beſtimmend wirkt, zu dem Idealismus (im allgemeinſten Sinne des Wortes) führt, ſoll nunmehr dargethan werden, und zwar dadurch, daß wir ihre Argumentation weiter fortführen.

Die Urſache des oben aufgedeckten Widerſpruches zwiſchen der Forderung der Wiſſenſchaft und ihrer Möglichkeit liegt in dem ausgeſprochenen Grundſatze: nihil in intellectu quod non prius in sensu; dieſer ſetzt die Realität der Außenwelt voraus, welche ja nur auf dem Ausſpruche der Sinne beruht, und folglich, da dieſe trügen können, durchaus zweifelhaft iſt. Iſt dem alſo, ſo kann auch die Philoſophie nicht mit der Frage: was iſt das Ding im Allgemeinen, beginnen, ſondern muß zuförderſt fragen: giebt es in alle Wege ein Ding? oder genauer: giebt es etwas, das unſer Geiſt nothwendig und ſchlechterdings unbezweifelbar als exiſtirend denkt? Um dieſe Frage zu löſen, bezweifle man Alles, wofür ſich irgend ein Grund des Zweifels denken läßt, bis man auf Etwas ſtößt, wofür abſolut kein ſolcher Grund denkbar bleibt; dieſes Etwas wird nun zuletzt nichts anders ſeyn können, als das Zweifeln ſelbſt, und da das Zweifeln nur eine Art des Denkens iſt, als das Denken; dieſes hinwiederum ſetzt nothwendig das Denkende, d. h. den Geiſt ſelbſt voraus, mithin ergiebt ſich, daß der Geiſt eine ſchlechthin unbezweifelbare Erkenntniß ſeiner eigenen Exiſtenz habe. Dieſe Erkenntniß hat er unmittelbar aus ſich ſelbſt, und wenn er ſie auch nur durch einen Schluß hervorbringt, ſo ſind doch die Prämiſſen deſſelben, die einfachen Begriffe des Denkens und der Exiſtenz, und die Nothwendigkeit, die letztere mit dem erſtern verbundeu zu denken, keinesweges von Außen kommend, ſondern in und mit dem Geiſt zumal gegeben, d. h. ſie ſind ihm angeboren. Jene Erkenntniß geht allen möglichen Erkenntniſſen voran, denn ſie begleitet alle; ſie iſt ferner auch der Maaßſtab der Nothwendigkeit aller möglichen

Erkenntniſſe; denn was ich mit der Gewißheit erkenne, mit der ich weiß, daß ich bin, erkenne ich nothwendig. Es iſt ſomit klar, daß es für den Geiſt eine höchſte Wahrheit giebt, welche keinen möglichen Zweifel zuläßt, und dieſe Wahrheit liegt unmittelbar in dem Geiſte ſelbſt, und iſt ihm angeboren. Hiermit iſt die Möglichkeit einer apodiktiſchen Wiſſenſchaft wenigſtens eröffnet, und der Weg, welcher behufs derſelben einzuſchlagen, im Allgemeinen beſtimmt. Durch den Satz: Ich bin, iſt zwar lediglich die Exiſtenz eines denkenden Weſens dargethan, über die Realität aber alles deſſen, was außer dieſem Weſen ſeyn kann, durchaus noch nichts ausgemacht; aber ſoviel iſt doch gewiß, daß, ſoll es jemals zu einem Syſtem von Erkenntniſſen aller Realitäten die von gleicher Evidenz ſeyen, als das Ich bin, kommen, ihr Princip nur in dem Geiſte liegen kann, und nur dort, nicht aber außer ihm, aufgeſucht werden darf. Dies alſo iſt der große Gewinn, den die bisherige Logik, wiewohl ohne es zu wollen, verſchafft hat: die Einſicht, daß die Spekulation nicht mit der Erforſchung des Weſens der Dinge anfangen dürfe, ſondern von der Frage ausgehen müſſe: was iſt die Natur des Geiſtes? Nach dem, was hier bereits in Bezug auf dieſe Frage ausgemittelt worden iſt, kann ſie nunmehr enger ausgedrückt werden; nehmlich: giebt es im Geiſte eine nothwendige Vorſtellung von etwas außer ihm Seyenden? eine nothwendige Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die der Geiſt unmittelbar hat, und nicht etwa der Außenwelt verdankt. Allerdings giebt es eine ſolche, es iſt die Vorſtellung eines ewigen, allgütigen, allweiſen und allmächtigen Weſens, von welchem allein er ſich ſeiner Exiſtenz nach als abhängig erkennt. Daß die Idee Gottes dem Geiſte nicht von Außen her kommen kann, iſt klar, denn nur endliche Vorſtellungen erhält er von Außen, ſie iſt ihm alſo unmittelbar gegenwärtig, d. h. ſie iſt ihm angeboren. Daß ihr

eine Realität entſpricht, d. h. daß Gott wirklich exiſtirt, läßt ſich mehrfach erweiſen, mit ſtrenger Nothwendigkeit folgt es aus der Idee Gottes, welche die Exiſtenz involvirt. Nunmehr iſt für die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft alles gewonnen; Gott iſt der Urheber alles deſſen was iſt; es folgt auch aus ſeinem Begriffe als dem eines allgütigen und allweiſen, daß er unmöglich trügen könne; ſomit iſt erwieſen, daß da der Geiſt, vermöge des ihm von Gott verliehenen Erkenntnißvermögens, die Außendinge in ihrer Beſtimmtheit als wirklich auffaßt, ihnen dieſe Beſtimmtheit und Wirklichkeit auch objektiv zukomme, denn ſonſt wäre Gott ein Betrüger. Wir ſind ſomit erſtens der Realität der Außenwelt, zweitens der Zulänglichkeit unſeres Geiſtes zu einer wahren Erkenntniß derſelben verſichert, wir haben endlich drittens in der Idee Gottes ein angebornes Princip, vermittelſt deſſen wir alle Dinge weſentlich als Wirkungen aus ihrer höchſten Urſache zu erkennen vermögen.

Alle dieſe Einſichten findet der Geiſt rein in ſich ſelbſt und ohne Beihülfe der Außendinge. Aber nicht bloß dieſe, ſondern eine noch viel größere Menge Vorſtellungen entdeckt er in ſich, bei fortgeſetzter Selbſtbetrachtung.

Er ſchaut ſich nämlich an, erſtens: wie er an ſich iſt. Unmittelbar in dieſer Anſchauung hat er die Vorſtellung einer denkenden Subſtanz überhaupt und der allgemeinen Beſtimmungen derſelben; nämlich des Vorſtellens (deſſen Formen das Anſchauen, Einbilden, Denken), und des Willens, (deſſen Formen das Verlangen, Abweiſen, Bejahen, Verneinen).

Er ſchaut ſich zweitens an als verbunden mit einem Leibe und mittelſt dieſer Anſchauung hat er einerſeits die Vorſtellung einer ausgedehnten Subſtanz überhaupt, und der allgemeinen Formen derſelben (der drei Dimenſionen, Geſtalt und Bewegung), ſodann derjenigen Beſtim-

mungen, die aus der Verbindung von Geiſt und Leib als ſolcher hervorgehen, als da ſind die Begierden, Leidenſchaften und Empfindungen. Hierzu kommen noch jene allgemeinen Grundſätze (notiones communes), z. B.: aus Nichts wird Nichts; es iſt unmöglich, daß daſſelbe zugleich ſey und nicht ſey; Sätze, welche, weil ſie dem Geiſt unmittelbar gegenwärtig ſind, und von ihm ohne weitern Beweis nothwendig als wahr anerkannt werden, offenbar zu ſeiner Natur gehören, und ihm mithin als ewige Wahrheiten angeboren ſind.

Wir beſitzen alſo, um dies alles kurz zu rekapituliren: 1) allgemeine Begriffe und Grundſätze, die ſich auf alles Exiſtirende weſentlich beziehen; wir haben 2) eine Vorſtellung von dem unbedingten Grunde alles Exiſtirenden; wir ſind 3) der Wahrheit unſerer Erkenntniß gewiß; es ſind alſo alle Bedingungen zur Wiſſenſchaft vollſtändig in uns gegeben, und wir ſehen nunmehr recht wohl die Möglichkeit ein, den Anforderungen der Logik hinſichtlich einer ſtrengen Apodiktik vollkommen zu genügen. Jetzt erſt ſind wir im Stande, eine eigentliche, wiſſenſchaftliche Ontologie, die nicht bloß auf Induktion beruht, ſondern deren Allgemeinheit wir von vornherein gewiß ſind, zu geben; aber da wir im Beſitze des höchſten Princips aller Dinge ſind, ſo können wir mehr als eine Ontologie, wir können eine Kosmologie aufſtellen.

Auch die Logik erhält eine andere Geſtalt als die bisherige. Die Frage, wie wir zu allgemeinen Erkenntniſſen gelangen, die ihr früher ſo viel zu ſchaffen machte, und die ſie, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, gar nicht löſen konnte, iſt jetzt von vornherein beſeitigt. Jene allgemeinen Erkenntniſſe ſind uns theils als ewige Wahrheiten angeboren, theils bringen wir ſie durch Anwendung der, in unſerer innern Erfahrung, d. h. in unſerem Selbſtbewußtſeyn, unmittelbar gegebenen einfachen Begriffe, welche all-

gemeine Beſtimmungen der denkenden und ausgedehnten Subſtanz ſind, hervor. Eben ſo ſind die bisher angegebenen Wege, zu wiſſenſchaftlichen Principien zu gelangen, nächſtdem, daß ſie unzulänglich ſind, auch völlig überflüſſig; denn das höchſte Princip aller Dinge iſt uns in der Idee Gottes unmittelbar gegenwärtig. Die Gewährleiſtung für die Wahrheit giebt nun nicht mehr der bloße Glaube an die Unfehlbarkeit unſerer Sinne, ſondern die Gewißheit, daß unſer Vorſtellungsvermögen, ſofern es einen Gegenſtand wirklich erfaßt, nothwendig wahr iſt, es ſey denn Gott wäre ein Betrüger. Dagegen entſteht hier eine neue Frage: wie iſt der Irrthum möglich? Die Antwort iſt leicht; die denkende Subſtanz hat, wie bereits bemerkt, nächſt dem Vorſtellen, noch ein anderes Attribut; den Willen nehmlich, zu deſſen Formen unter andern das Bejahen und Verneinen, mithin alles Urtheilen gehört. In dieſem Willen nun ſind wir durchaus frei, und ohne alle Nöthigung. Hierin aber gerade liegt der Grund aller unſerer Irrthümer; denn einmal hängt es ganz von unſerer Willkühr ab, den Vorſtellungen unſere Zuſtimmung zu geben und zu verſagen, ſodann können vorgefaßte Meinungen und eingewurzelte Vorurtheile uns beſtimmen, in einem Urtheile zu verknüpfen, was in der Vorſtellung gar nicht verknüpft iſt; drittens endlich (und dies iſt die wichtigſte und gewöhnlichſte Quelle des Irrthums) können wir, auch wenn wir Wahrheit beabſichtigen, durch Uebereilung Vorſtellungen, die ihren Gegenſtand noch nicht vollſtändig erfaßt haben, die alſo noch verworren ſind, für vollkommne, d. i. klare Vorſtellungen nehmen, und dann können unſere darauf gebauten Urtheile falſch ſeyn. Hieraus erwächſt nun der Logik eine neue Aufgabe; ſie muß nämlich die ungehemmte Freiheit des Willens, behufs der aufzuführenden Wiſſenſchaft durch Regeln beſchränken, als z. B.: nichts für wahr anzu-

nehmen, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt iſt; ferner, alle Vorurtheile abzulegen, u. d. m.; vorzüglich aber muß ſie der Uebereilung entgegenwirken, und zwar dadurch, daß ſie die verworrenen Vorſtellungen von den klaren und deutlichen ſorgfältig unterſcheidet, und Mittel zur Erlangung dieſer letztern an die Hand giebt. Verbindet ſie hiermit noch eine genaue Aufzählung aller in uns ſich vorfindenden Begriffe, dann kann ſie den Mechanismus des Denkens entwickeln, und ihm gemäß die Form eines wiſſenſchaftlichen Syſtems entwerfen, von deſſen Ausführbarkeit ſie vollkommen überzeugt, und ſomit im Einklange mit ſich ſelbſt iſt.

Hiermit ſind die Grundzüge einer Logik gegeben, welche von der ontologiſchen durchaus abweicht, ja im Princlpe ihr entgegengeſetzt iſt, und die wir, um dieſen Gegenſatz zu bezeichnen, rationaliſtiſche Logik nennen wollen.

Daß die ihr zu Grunde liegende ſpekulative Anſicht den von ihr gegebenen Verheißungen nicht entſpricht, iſt natürlich; denn auf der einen Seite hat ſie mit dem Empirismus zu kämpfen, der ihr jede Behauptung ſtreitig macht, und dadurch zeigt, daß ihren Principien noch gar Manches zur Evidenz fehle; andrerſeits muß ſie ſelbſt ihren Anhängern in einem der wichtigſten Punkte als mangelhaft und der Ergänzung bedürftig erſcheinen. Dieſer Punkt betrifft die Frage: wie wirken Geiſt und Ding auf einander? Der empiriſch-ontologiſche Geſichtspunkt konnte ſich bei dem Faktum einer ſolchen Wirkung beruhigen, und hatte bloß die Art derſelben zu erklären, welches er auch mit Konſequenz gethan; die eben entwickelte rationaliſtiſche Anſicht dagegen hat ſogar die Möglichkeit jenes Faktums ſelbſt zu erklären, um ſo mehr als ſie in ihrer bisherigen Entwickelung dieſer Möglichkeit faſt unüberſteigliche Hinderniſſe in den Weg gelegt hat. Sie ſelbſt nehmlich ſpricht es aus, daß die denkende Subſtanz und

die ausgedehnte, von einander weſentlich geſchieden und getrennt ſind; wie nun die denkende Subſtanz ſich ſelbſt und alles in ihr vorſtellt, iſt recht wohl denkbar, wie aber auch äußere Objekte in ihr zur Vorſtellung gelangen, iſt nicht leicht zu ſehen; denn was iſt da das Wirkende? Materie wirkt auf Materie, Geiſt auf Geiſt; ſoll aber eine Wechſelwirkung zwiſchen Geiſt und Materie ſtatt finden, ſo muß der Geiſt materiell, die Materie geiſtig werden, dann aber fallen beide zuſammen, was gegen die urſprünglichſte innere Erfahrung, in welcher der Geiſt ſich durchaus von aller Ausdehnung geſchieden denkt, ſtreitet.

Soll nun nicht der ganze idealiſtiſche Standpunkt aufgegeben werden, ſo hat man nur die Wahl, entweder mit Vorausſetzung der Richtigkeit ſeiner bisherigen Reſultate die ſich vorfindende Schwierigkeit durch irgend ein, in ihm zu entdeckendes vermittelndes Moment zu löſen; oder bloß mit Vorausſetzung der Richtigkeit der gegebenen Grundanſicht die daraus bisher entwickelten Reſultate als unrichtig zu verwerfen, und eine andere Entwickelung zu verſuchen.

In ſofern der erſte Ausweg ergriffen wird, argumentirt man folgendermaßen:

Es iſt gewiß, daß das denkende und ausgedehnte Weſen zwei von einander weſentlich geſonderte Subſtanzen ſind; es iſt andrerſeits auch ein unleugbares Faktum, daß beide Subſtanzen in einander wirken; nun iſt aber eine unmittelbare Wirkung zweier heterogener Subſtanzen auf einander undenkbar, es muß daher ein drittes ſeyn, das ſie vermittelt. Es giebt aber außer der denkenden und ausgedehnten Subſtanz nichts denn G o t t, folglich iſt Gott nothwendig das Vermittelnde. Dieſer Satz kann nun keinen andern Sinn haben, als: Gott allein iſt, ſo wie der Schöpfer der Welt, ſo auch das Wirkende in der Welt; alle Veränderung der ausgedehnten, alle Vorſtellung der

denkenden Subſtanz wirkt Gott, die Wechſelbeſtimmung beider Subſtanzen iſt daher nur ſcheinbar; indem ich meinen Arm erhebe, ſcheint es, als wenn der Wille meines Geiſtes auf den Leib beſtimmend wirkte, dies aber iſt unmöglich, Gott iſt es, der meinen Arm bewegt, obſchon auf Veranlaſſung meines Willens; eben ſo wenn ich einen Gegenſtand ſchaue, iſt er es nicht, ſondern Gott, der deſſen Vorſtellung in mir wirkt, wiewohl auf Veranlaſſung des Gegenſtandes. Kurz: wir ſchauen die Dinge, und wirken auf die Dinge in Gott.

Der andere Ausweg veranlaßt folgende Gedankenreihe:

Es iſt unbezweifelbar, daß das höchſte Princip aller unſerer Erkenntniß, die Idee Gottes ſey; es iſt ferner gewiß, daß alles für uns erkennbare Seyn, entweder ausgedehnt, oder denkend iſt. Was berechtigt uns aber, eine denkende und ausgedehnte Subſtanz außer Gott anzunehmen? Unſer Bewußtſeyn giebt uns unmittelbar in der Idee Gottes die Idee der Subſtanz, d. h. die Idee eines abſoluten, ſchlechthin unbedingten Seyns; es giebt uns ferner die Idee des Denkens und der Ausdehnung, dieſe jedoch keinesweges als Subſtanzen, ſondern als dasjenige, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, d. h. als die Formen, worin die Subſtanz dem Geiſt ſich offenbart; es iſt daher falſch, und gegen die unmittelbarſte Erkenntniß des Bewußtſeyns, von mehrern Subſtanzen zu ſprechen; wir müſſen vielmehr ſagen: es giebt nur eine Subſtanz, d. h. ein ſchlechthin unbedingtes Seyn = Gott; Denken und Ausdehnung aber ſind der Ausdruck ſeines Weſens, oder ſeine Attribute; die unendliche Subſtanz hat zwar nothwendig eine unendliche Reihe von Attributen, deren jedes ihr Weſen ausdrückt, d. h. ſelbſt unendlich iſt, aber für uns iſt nur das Denken und die Ausdehnung erkennbar, dieſe jedoch ſind nothwendig unendlich; alles Endliche aber, d. h. die Körper und die Seelen ſind nicht Attribute Got-

tes, ſondern Modifikationen derſelben, d. h. Arten der Erſcheinung der Attribute, von welchen ſie bedingt ſind. Nun ſind aber die Attribute nicht verſchiedene Offenbarungen Gottes, ſondern nur verſchiedene Formen der einen Offenbarung; alle Aeußerungen Gottes ſind daher in allen Attributen gleicherweiſe gegeben. Da nun die endlichen Dinge die Erſcheinungen der Offenbarung Gottes ſind, ſo müſſen ſie auch in allen Attributen gleicherweiſe vorkommen; es giebt daher für jede Modifikation der Ausdehnung nothwendig eine ihr entſprechende Modifikation des Denkens, oder kürzer: es giebt für jeden Körper eine adäquate Idee, und umgekehrt, beide ſind als Offenbarung Gottes gleich real, ſie ſind in ſofern nur eine einige Realität, beide ſind als bloße Modifikationen gleich formal, ſie ſind in ſofern beide Nichts. Die Schwierigkeit, das Ineinanderwirken von Geiſt und Körper zu erklären, verſchwindet vollkommen; denn der Geiſt iſt nichts als die adäquate Idee eines exiſtirenden Körpers, alle Affektion deſſelben iſt eo ipso zugleich Affektion ſeiner Idee, und wird von ihr wahrgenommen; nun folgen alle Offenbarungen Gottes, ſeinem Weſen gemäß einander in einer nothwendigen Ordnung und Verknüpfung, diese Ordnung und Verknüpfung iſt demnach auch in den endlichen Erſcheinungen der Offenbarungen, der Geiſt hat daher mittelſt des Körpers, der ſein Objekt iſt, zugleich die Ideen aller Körper, mit denen jener in nothwendiger Verknüpfung ſteht, ſoweit er nehmlich die unendliche Reihe derſelben verfolgen kann; und ſomit iſt die Vorſtellung äußerer Objekte vollſtändig erklärt.

Die beiden hier im Umriſſe dargeſtellten Anſichten, wie eigenthümlich und wichtig auch beſonders die letztere iſt, laſſen doch die oben entwickelte rationaliſtiſche Form der Logik unverändert, und ſind auch hier bloß darum ange-

führt, weil ſie einflußreiche Mittelglieder in der weitern Entfaltung des idealen Geſichtspunktes ſind. —

Die Darſtellung dieſer fernern Entfaltung macht es nothwendig, uns zunächſt zu dem Empirismus zu wenden. Daß dieſer, als natürlicher Beſtreiter des Idealismus, bei der noch unvollkommenen Geſtaltung dieſes letztern von bedeutendem Einfluß auf denſelben ſeyn muß, wäre es auch nur, in ſofern als dieſer dadurch auf noch zu löſende Schwierigkeiten aufmerkſam würde iſt von ſelbſt einleuchtend. Auf der andern Seite aber iſt es eben ſo nothwendig, daß auch der Idealismus auf den Empirismus influire, denn ſoviel wenigſtens iſt nunmehr gewiß, daß der Geiſt, indem er ſich ſelbſt ſchaut, auch etwas in ſich findet, was nicht zu einem äußern Objekt gehört; ſollte dies nun auch nicht als weſentliche Beſchaffenheit des Geiſtes zu betrachten ſeyn, ſo wird man doch jedenfalls zugeben müſſen, daß es einen Zuſtand des Geiſtes gebe, welcher, ſey er auch nur von den Objekten veranlaßt und mithin empiriſch, auf die Objekte ſelbſt ſich nicht bezieht, und auch von dem Geiſte an ſich wahrgenommen werden kann. Es giebt nächſt der äußern auch noch eine innere Erfahrung: iſt ein Reſultat des idealiſtiſchen Standpunktes, das ſelbſt der Empirismus anerkennen muß, und das ihn nöthiget, ſeine bisherigen Grenzen zu erweitern. Mit Berückſichtigung deſſelben ſtellt er nunmehr folgende Anſicht auf:

Die Seele iſt in Bezug auf die Erkenntniß an ſich tabula rasa, und bringt dazu nichts mit als ihre Erkenntnißkräfte; die Behauptung, daß es angeborne Ideen und Erkenntniſſe gebe, iſt falſch; der dafür angeführte Beweis, daß gewiſſe Sätze allgemein gelten, iſt eines Theils unrichtig, denn es giebt keinen Satz, der ſchlechthin bei allen Menſchen gälte, andrerſeits würde er auch nichts beweiſen, wenn er wahr wäre, da ſich auch andre Gründe für die Allgemeingültigkeit denken laſſen. Der Beſitz einer Er-

kenntniß iſt von dem Bewußtſeyn derſelben nothwendig ungeſchieden, gäbe es nun angeborne Erkenntniſſe, ſo müßte man ſich auch ihrer unmittelbar, ſo wie man denkt, bewußt ſeyn; nun lehrt aber die Erfahrung, daß der Menſch zu einer Menge einzelner Erkenntniſſe gelangt, ehe er auch nur einen jener allgemeinen Sätze aufzufaſſen im Stande iſt; es giebt alſo keine angebornen Erkenntniſſe oder Vorſtellungen, man müßte denn ſolche darunter verſtehen, welche der Geiſt bei ſeiner Entwicklung entdeckt, dann aber ſind alle Erkenntniſſe angeboren. Giebt es aber keine angebornen Vorſtellungen, ſo folgt nothwendig, daß alle Vorſtellungen aus der Erfahrung entſpringen. Die Erfahrung iſt aber eine doppelte, ſie begreift entweder die Vorſtellungen welche der Seele von den äußeren Dingen mittelſt der Sinneneindrücke zugeführt werden, und dann iſt ſie Erfahrung durch Senſation, oder ſie umfaßt die Vorſtellungen, welche dadurch entſtehen, daß die Seele ihre eignen Verrichtungen, die ſie auf Veranlaſſung der äußern Vorſtellungen ausübt, wahrnimmt, und dann iſt ſie Erfahrung durch Reflexion. Alle Vorſtellungen ſind urſprünglich, d. h. in ſofern ſie empfangen werden, einfach, keine einzelne läßt ſich in mehrere Vorſtellungen trennen, in ſoweit iſt die Seele bloß leidend; aber ſie kann die empfangenen einfachen Vorſtellungen thätig verknüpfen, mit einander vergleichen, das Gemeinſchaftliche mehrerer von ihnen abſondern, und bringt dadurch eine unendliche Menge neuer Vorſtellungen hervor, deren Stoff die einfachen Vorſtellungen ſind, daher man ſie zuſammengeſetzte nennt; zu ihnen gehören die allgemeinen Begriffe, welche ſämmtlich durch Abſtraktion von den einzelnen Vorſtellungen entſtanden ſind. Hier iſt alſo der Urſprung unſerer Gattungsbegriffe gegeben, ſie ſind nichts als von den einfachen Vorſtellungen nach Aehnlichkeiten, die dieſe unter einander haben, willkührlich gemachte Abſtraktionen, zu welchen uns die Noth zwingt, da unſere

Sprache, wenn ſie für jede individuelle Vorſtellung ein beſonderes Wort bilden müßte, eine Mannigfaltigkeit gewönne, welche unſer Geiſt nicht faſſen könnte; die meiſten Wörter haben daher einen größern Umfang als einzelne Vorſtellungen, ſie ſind es auch, welche als Zeichen der Gattungsbegriffe, die an ſich ganz leer ſind, die Stelle des Weſens vertreten müſſen, welches in den einfachen Vorſtellungen die objektiv realen Dinge ſelbſt ſind. Der Urſprung nun aller zuſammengeſetzten Vorſtellungen iſt die innere Erfahrung, d. h. die Reflexion auf unſere einfachen Vorſtellungen.

Hiermit ſind die Elemente aller unſerer Erkenntniß gegeben; wie es mit der Erkenntniß ſelbſt beſtellt iſt, ergiebt ſich nunmehr leicht. Da ſie nichts anderes iſt als die Wahrnehmung der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung gewiſſer Vorſtellungen, alſo gleichfalls nur aus der Reflexion hervorgeht, ſo kann ſie auch nicht weiter gehen, als Stoff für die Reflexion in der Seele da iſt, d. h. als dieſer einfache Vorſtellungen gegeben ſind; mithin iſt ſie durchaus von der Erfahrung abhängig. Die Reflexion kann jene Uebereinſtimmung unmittelbar wahrnehmen, und dann iſt ihre Erkenntniß intuitiv, oder ſie nimmt ſie nur mittelſt anderer Vorſtellungen wahr, und dann iſt die Erkenntniß demonſtrativ; oder endlich die äußern Sinne verſichern ſie davon, und dann iſt ſie ſenſitiv. Hier iſt alſo klar, wie es mit der Demonſtration beſchaffen iſt; ſie iſt nichts als die Behauptung, daß zwei Vorſtellungen mit einander übereinſtimmen oder nicht übereinſtimmen, welche dadurch gerechtfertigt wird, daß eine dritte nachgewieſen wird, mit welcher beide zufolge einer intuitiven Erkenntniß übereinſtimmen oder ſich ausſchließen.

Wiewohl dieſe Anſicht hier nur fragmentariſch entwikkelt werden konnte, ſieht man dennoch leicht, daß ſie eine neue Behandlungsart der Logik begründe. Dieſe hat die

allgemeine Aufgabe aller Logik, d. i. die Möglichkeit allgemeiner Erkenntniſſe zu erklären; zu dem Behufe hat ſie die wichtigſten einfachen Vorſtellungen, welche durch die Sinne kommen, namentlich aufzuführen, und dies hat ſie mit der ontologiſchen Logik gemein, ſie muß aber auch demnächſt die dadurch veranlaßten einfachen Vorſtellungen der Reflexion bezeichnen, und hierin nähert ſie ſich der rationaliſtiſchen Logik, mit dem Unterſchiede, daß dieſe dergleichen Vorſtellungen für angeboren hält; eigenthümlich aber iſt ihr die Ableitung zuſammengeſetzter Vorſtellungen aus den einfachen. Iſt ſie im Verfolge dieſer Ableitung bis zu dem Urſprunge allgemeiner Begriffe fortgeſchritten, ſo weiſet ſie die Möglichkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß und vornehmlich die auf dieſem Standpunkte ſich nothwendig ergebenden Schranken derſelben nach, wobei ſie, vermöge ihrer Eintheilung der Erkenntniß in mittelbare und unmittelbare, der Syllogiſtik überhoben wird, und ſie daher als unnütz verwirft, da Demonſtration bei ihr nichts anderes iſt als ein Zurückführen mittelbarer Erkenntniſſe auf Anſchauungen (d. i. genau genommen, analytiſches Wiſſen). In Hinſicht des Urſprungs des Irrthums nähert ſie ſich theils der rationaliſtiſchen Logik, indem ſie von dieſer die Eintheilung in klare und verworrene Vorſtellungen aufnimmt, theils giebt ihr Standpunkt vermöge der oben angedeuteten Anſicht von dem Verhältniß der Worte zu ihren Objekten, ihr einen neuen Grund des Irrthums an die Hand, dieſer iſt der Mißbrauch der Worte, welchem ſie durch feſte Regeln entgegenzuarbeiten hat.

Es iſt klar, daß dieſer Standpunkt, obſchon in ſeinem Grundprincipe der empiriſch-ontologiſche, ſeiner Eigenthümlichkeit nach ein bedingter Rationalismus iſt; denn er erkennt der Seele eine ausgebreitete Thätigkeit in der Produktion von Begriffen zu, welche nicht etwa bloße Fiktionen, ſondern in ſich ſelbſt real ſind; dies iſt Rationalismus.

In

In ſofern jedoch alle dieſe Thätigkeit von einem Leiden der Seele (von Empfindung äußerer Eindrücke) veranlaßt und beſtimmt wird, iſt jener Rationalismus empiriſch bedingt. Die Erkenntniß unſerer Seelenthätigkeiten beruht daher auf der Erkenntniß unſerer verſchiedenen Seelenzuſtände, d. h. unſerer verſchiedenen Empfindungen; der Umfang der letztern Erkenntniß beſtimmt auch den der erſtern vollſtändig; es wird alſo hiermit dem forſchenden Geiſte eine neue und eigenthümliche Aufgabe, die nehmlich, aus der Erkenntniß und Zergliederung der empiriſch gegebenen Empfindungen der Seele, deren Thätigkeiten zu beſtimmen. Die Disciplin, die dieſe Aufgabe löſet, heißt empiriſche Pſychologie, wir nennen daher die darauf gebaute Logik, deren Grundzüge wir oben gegeben haben, und die nach dem Umfange der Kenntniß der Empfindungen auch noch mannigfache Erweiterung zuläßt, um ſie von andern Logiken zu unterſcheiden, Logik mit empiriſch-pſychologiſcher Baſis.

Durch die Gründe, welche der Empirismus gegen die angebornen Ideen aufſtellt, iſt der Idealismus in ſeinem Princip angegriffen; da ſie nun aber gewichtig genug ſind, daß ſie nicht füglich ſtillſchweigend abgewieſen werden können, ſo bleibt dem Idealismus kein andrer Ausweg übrig, als ſeine Annahmen urſprünglicher Erkenntniſſe dergeſtalt zu modificiren, daß jene Gründe dadurch entkräftet werden. Vermöge einer Reaction des Empirismus alſo wird der Idealismus zur tiefern und befriedigendern Begründung ſeiner Anſicht veranlaßt. Nächſt dieſer Reaction aber nöthigen ihn die Schwierigkeiten, die er ſelbſt in ſich entdeckt, zu gründlicherer Nachforſchung. Die Hauptſchwierigkeit, welche in der Erklärung der Wechſelwirkung von Geiſt und Leib beſteht, iſt zwar durch die Anſicht, daß alle Wirkung in Gott ſey, vermittelt, durch die Idee aber einer einigen Subſtanz = Gott ſogar vollſtändig gehoben; allein beide

Vorſtellungsweiſen befriedigen den Geiſt nicht, da die erſtere einerſeits die Freiheit des Menſchen aufhebt, indem ſie ihn zu einer bloßen Maſchine Gottes macht, andrerſeits inkonſequenter Weiſe Gott ſelbſt zu einem Mittel unſerer Willkühr herabwürdigt; die andere dagegen ſchlechthin alle Freiheit aufhebt, worin ſie zwar konſequenter verfährt als jene, das praktiſche Intereſſe aber um ſo weniger befriedigt. Aufforderung genug, um einen neuen Geſichtspunkt aufzuſuchen, in welchem ſowohl die Einwürfe der Erfahrung beſeitigt, als auch die innern Schwierigkeiten des Idealismus befriedigend gehoben werden, ohne jedoch, daß dieſes auf Koſten der allgemeinen Forderungen unſeres Geiſtes geſchähe.

Auch hier knüpft ſich die neue Unterſuchung an beſtimmte, für wahr anerkannte Reſultate der ihr vorangehenden. Daß die Diſtinktion zwiſchen denkender und ausgedehnter Subſtanz, in ſofern Denken und Ausdehnung nicht als Beſtimmungen, ſondern ſelbſt ſubſtanziell gefaßt werden, unberechtigt iſt, iſt ein unleugbares Reſultat jenes ſtrengen Idealismus, der alle Realität = Gott ſetzt, dadurch aber, daß dieſer die Dinge, ſofern ſie real ſind, mit Gott identificirt, verwickelt er ſich in eine unauflösliche Schwierigkeit. Wenn nehmlich aus dem nothwendigen Weſen Gottes (den Attributen) die endlichen Dinge als deren nothwendige Modifikationen hervorgehen, ſo iſt das Endliche überhaupt und an ſich nothwendig, und gehört ſomit zu dem Weſen Gottes, welches ein Widerſpruch iſt, da die Idee Gottes weſentliche Unendlichkeit involvirt. Kann aber das Endliche nicht als Gott weſentlich gedacht werden, ſo kann es auch unmöglich nothwendig aus Gottes Weſen fließen, d. h. Gott darf nicht als nothwendige Welturſache d. i. als immanentes Princip der Dinge, ſondern lediglich als freie Urſache, d. i. als transſcendentes Princip, oder als Weltſchöpfer gedacht werden. Gott iſt

daher nicht mit der Welt zu identificiren, vielmehr iſt er nothwendig außer der Welt. Dieſer Satz läßt ſich auch noch durch eine andere an ſich richtige Behauptung des ſtrengen Idealismus begründen. Dieſe Behauptung ſagt, daß die endlichen Dinge in einer unendlichen Reihe mit einander nothwendig verknüpft ſind, und ſich bedingen. Da es nun von dem Unendlichen zum Endlichen, und von dieſem zu jenem keinen ſtetigen Uebergang giebt, ſo folgt, daß eine unendliche Reihe endlicher Dinge den Grund ihrer Möglichkeit außer ſich haben müſſe. Wenn Gott als Weltſchöpfer gedacht wird, ſo hat die Vorſtellung einer unendlichen Reihe endlicher Weſen nichts Schwieriges. Da in Gott die Vorſtellung einer ſolchen unendlichen Reihe nicht die Form der Succeſſion, deren der endliche Geiſt zu dieſer Vorſtellung bedarf, ſondern die Form der Koexiſtenz hat. Wird dagegen Gott als immanentes Princip der Reihe gefaßt, ſo fällt er mit der Reihe ſelbſt zuſammen; dann aber iſt er endlich und unendlich zugleich, was ſich widerſpricht.

Iſt nun Gott außerweltlich, ſo wirken auch die geiſtigen und ausgedehnten Dinge auf einander nicht in Gott; eben ſo wenig ſind ſie unter verſchiedenen Attributen Gottes identiſch (indem die Annahme ſolcher Attribute nothwendig zu dem eben aufgedeckten Widerſpruch führt); und ſo kehrt das frühere Problem, die Möglichkeit des Ineinanderwirkens von Geiſt und Körper zu erklären, in ſeinem ganzen Umfange wieder zurück. Den Reſultaten jedoch zufolge, welche die bisherige Forſchung gewährt, iſt dieſes Problem jetzt anders zu ſtellen. Wir haben die Eintheilung in ausgedehnte und denkende Subſtanz überhaupt aufgeben müſſen, ja wir wiſſen zufolge der eben angeſtellten Betrachtung, daß Ausdehnung nichts anderes iſt, als die Ordnung, in welcher die innerlich von einander geſonderten Dinge, in ſofern ſie koexiſtirend ſind, mit einander äußerlich zuſammenhängen. Jene Frage wird daher jetzt ſo lau-

ten: wie wirken Subſtanzen auf einander? Bevor man jedoch im Stande iſt, dieſe Frage zu löſen, iſt es nöthig, ſich zuerſt über den Begriff der Subſtanz ſelbſt zu verſtändigen.

Subſtanz iſt, ihrem allgemeinſten Begriffe nach, das reine Seyn, d. h. nicht das Seyn, welches wir als Prädikat zu irgend einem Subjekte denken (Exiſtenz), ſondern das Seyn, welches ein Subjekt überall erſt möglich macht (Eſſenz); was iſt, iſt, ſofern es iſt, Subſtanz; jedes endliche Ding iſt nichts als Seyn und deſſen Schranken. In dem Begriff des Seyns unterſcheiden wir ſchlechthin nichts; es findet ſich in ihm abſolut nichts Mannigfaltiges, keine Vielheit, kurz, das Seyn, oder die Subſtanz iſt Einheit ſchlechthin, Monas. Es giebt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Dingen, folglich auch unendlich viele Wiederholungen des einigen, untheilbaren Seyns; es giebt mithin unendlich viele Monaden. Der Begriff der Mannigfaltigkeit ſchließt Verſchiedenheit ein; wären alle Dinge einander abſolut gleich, ſo könnten wir ſie auch nicht unterſcheiden, und es gäbe für uns keine Mannigfaltigkeit, ſondern nur ein unendliches Ding *). Sind aber die Dinge innerlich

*) Dieſer Satz iſt von dem Standpunkte aus, der ihn hervorbrachte, vollkommen richtig und unumſtößlich; der Einwand, den man dagegen aufbringt, daß Dinge, wenn ſie auch vollkommen gleich ſind, doch numeriſch unterſcheidbar ſind, iſt nichtig, denn die numeriſche Unterſcheidbarkeit gründet ſich ſelbſt auf die innere, es ſey denn, daß man ſich auf die Ortsverſchiedenheit bezieht; dieß aber ſetzt die Realität des Raumes voraus, welche ja eben geleugnet wird. Die Vorſtellung des Raumes iſt ja ſelbſt nichts anderes, als die Wahrnehmung des Außereinanderſeyns der Dinge, und ſetzt mithin die Unterſcheidbarkeit derſelben voraus; wäre dieſe nicht, ſo käme auch das Außereinanderſeyn gar nicht zur

verſchieden, ſo ſind es auch die Monaden; da nun dieſe Verſchiedenheit das Seyn ſelbſt nicht betreffen kann, denn dieſes iſt auch in unendlicher Wiederholung nichts als das eine identiſche Seyn, ſo iſt ſie nur als Qualität zu denken. Es giebt alſo eine unendliche Mannigfaltigkeit durch verſchiedene Qualitäten innerlich von einander geſonderter Monaden.

Es iſt ferner Thatſache, daß die Dinge ſich verändern; dies gilt mithin auch von den Monaden. Es fragt ſich ſomit, wo das Beſtimmende der Veränderung zu ſuchen ſey? Offenbar nur in einem innern Princip der Monaden ſelbſt. Denn es iſt unbegreiflich, wie eine Monade auf die andere verändernd wirken könnte, da ſie hinſichtlich des Seyns einander gleich ſind (auch das Seyn ſelbſt gar keine Veränderung erleiden kann), hinſichtlich ihrer Qualitäten aber von einander abſolut getrennt ſind. Es wird mithin an den Monaden ſelbſt nothwendig eine Fähigkeit, ſich zu verändern, gedacht; eine ſolche Fähigkeit heißt aber Kraft, und man kann daher in ſofern die Monaden Kräfte nennen. Aber dieſe Kraft iſt nicht als eine ruhende zu denken, die Veränderungen ſind actuell, die Kraft muß daher aus ſich herausgehen, und wird ſomit

Wahrnehmung, vielmehr würden alle Dinge als einartige Theile eines unendlichen Ganzen abſolut zuſammenfließen, und es würde uns mit den Dingen gehen, wie es uns mit dem empiriſch vorgeſtellten Raume wirklich ergeht, d. h. wir würden bloß die Vorſtellung eines unendlichen Kontinuums, von welchem wir beliebig Theile trennen könnten, erlangen, wir würden ſomit nur ein Ding und deſſen Theile, eben ſo wie einen Raum, keinesweges aber eine Mannigfaltigkeit der Dinge wahrnehmen, ſo wie wir auch keine Mannigfaltigkeit der Räume, ſondern nur der Raumbegrenzungen, wahrnehmen.

Thätigkeit. In der Thätigkeit wird eine Kontinuität von Zuſtänden gedacht; ſie iſt nichts als das reine Uebergehen aus einem Zuſtand in den andern. Wir müſſen daher die Monaden als ein ſolches Uebergehen betrachten, Seyn und übergehende Thätigkeit ſind in dem Begriff der Monade ſchlechthin eins; es kann daher in der Monade kein Subſtrat gedacht werden, welches im Uebergang begriffen iſt. Nun erfordert es aber der Begriff des Uebergehens, daß in ihm eine Einheit gedacht werde, welche die Mannigfaltigkeit der in ihm gegebenen Zuſtände auf eine ſtetige Weiſe verknüpft, denn ſonſt dächten wir wohl eine Mannigfaltigkeit von Zuſtänden, aber keinen Uebergang aus einem in den andern. Da nun dennoch hier kein Subſtrat des Uebergangs zu denken iſt, ſo bleibt nichts übrig, als zu ſagen, daß die Monade das reine Uebergehen und die übergehende Einheit zugleich ſey, oder, daß ſie zugleich in ſich ruhende Kraft und Thätigkeit ſey. Es fragt ſich nur, wie wir eine Vorſtellung von einem ſolchen Weſen haben mögen. Wir finden dieſe Vorſtellung nur in dem Begriff des reinen Vorſtellens ſelbſt; dieſes iſt nichts anderes, als ein Uebergehen aus einem Zuſtand in den andern, worin die Beziehung auf eine Einheit feſtgehalten wird; in der bewußten Vorſtellung (apperceptio) iſt die Einheit des Vorſtellens und Vorſtellenden (die Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit) von uns deutlich vorſtellbar, aber auch in dem bloßen Begriff der Vorſtellung (perceptio) denken wir nothwendig dieſe Identität, wiewohl auf minder klare Weiſe. Allem dieſen zufolge müſſen wir die Monaden nothwendig als vorſtellende Kräfte denken.

Bei dieſer Betrachtungsweiſe fällt die weſentliche Unterſcheidung zwiſchen ausgedehnter und denkender Subſtanz von ſelbſt weg, nur ein Unterſchied des Grades der vorſtellenden Kraft läßt ſich in den Monaden denken; was man denkende Subſtanz nennt, iſt eben nichts als bewußt-

vorſtellende Monade, ausgedehnte Subſtanz iſt ohne Bewußtſeyn vorſtellende Monade; zwiſchen beiden läßt ſich auch noch eine unendliche Menge mittlerer Grade denken.

Die Welt iſt die unendliche Reihe der durchgängig mit einander verknüpften Monaden; vermöge dieſer Verknüpftheit ſind alle Monaden durch einander begrenzt, und nach den verſchiedenen Graden ihrer vorſtellenden Kraft auch durch einander beſchränkt; die nach außen gehende Thätigkeit der appercipirenden Monade iſt durch die percipirende Monade nothwendig gehemmt, und ſo jede höhere von jeder niedern. Alle Monaden ſtreben, weil ſie Kräfte ſind, nach außen, keine aber geſtattet der andern den Eingang; daher wird die Thätigkeit einer jeden in ſie ſelbſt zurückgetrieben, ſie leidet in ſofern und man ſagt, ſie ſey afficirt von außen, aber in ſich ſelbſt wirkt ſie dann auch auf völlig ſpontane Weiſe bloß ihrer eigenen Natur gemäß, d. h. der eigenthümlichen Qualität, die ſie von einer Unendlichkeit von Monaden unterſcheidet, folgend; dieſe Thätigkeit aber iſt das Vorſtellen.

So viel iſt genügend, um von unſerer Erkenntniß und deren Grenzen einen deutlichen Begriff zu haben. Unſere Seele nehmlich iſt eine appercipirende Monade; ſo wie jede Monade vermöge ihrer Verknüpftheit mit der unendlichen Totalität der Monaden von ihr afficirt wird, und dadurch in ſich ſelbſt zurückgetrieben, dieſe Totalität, d. i. die Welt, nach dem Geſichtspunkt ihrer eigenthümlichen Qualität vorſtellt, ſo ſtellt auch die Seele das Univerſum unter einem individuellen Geſichtspunkt, und zwar dem höhern Grade der Vorſtellungskraft, den ſie beſitzt, gemäß, d. h. mit Bewußtſeyn, vor. In dieſer Vorſtellung jedoch iſt ſie, wie jede andere Monade, von der Unendlichkeit der übrigen afficirt; ſie ſtellt daher in ſofern die Welt dieſer Affection gemäß, vor, und dies iſt ſinnliche Wahrnehmung, welche, in ſofern die Seele ſich ihrer bewußt iſt, empiriſche Er-

kenntniß, d. h. Vorſtellung der erſcheinenden Wechſelbeſtimmung der Subſtanzen iſt. In ſofern ſich aber die Seele ihrer ſelbſt bewußt iſt, hat ſie auch eine Vorſtellung von ihrem Weſen, mithin von der Monade überhaupt; ſie weiß dadurch, daß es nichts giebt als Monaden, ſie weiß, vermöge der Erkenntniß ihrer Beſchränktheit, daß ſie mit außer ihr ſeyenden Monaden bis ins Unendliche verknüpft iſt, ſie denkt endlich nothwendig, indem ſie von ihrer Schranke als einer unweſentlichen abſtrahirt, die abſolute, weſentlich unendliche Monas = Gott. Vermöge dieſer Erkenntniſſe iſt ſie der Einſicht in das wahre Weſen der Wirkung der Subſtanzen, iſt ſie der Wiſſenſchaft fähig.

Nur eine Schwierigkeit iſt noch zu beſeitigen; die Thätigkeit der Monaden wird gedacht als ein fortwährendes Vorſtellen, jede Monade ſelbſt iſt eine aus innerer Kraft ſich ſtets verwandelnde Vorſtellung; ſie verfährt hierbei lediglich nach einem, in ihr ſelbſt liegenden und eben ihre Individualität ausmachenden Geſetze welches allen Einfluß anderer Monaden abſolut ausſchließt. Nun iſt aber die Welt außer dieſen Vorſtellungen gar nichts, jede der Vorſtellungen jedoch von allen übrigen ſchlechthin verſchieden, ſomit ſcheint es, als wenn es eben ſo viele Welten gäbe als Monaden, alſo unendlich viele, deren jeder nur die Realität der ſie vorſtellenden Monade, d. i. eine bloß ſubjektive, zukäme. Wenn alſo eine appercipirende Monade oder die Seele ein Wiſſen hat von der Welt, ſo bezieht ſich auch dieſes nur auf diejenige Welt, die ſie als individuelle Monade vorſtellt, und iſt ſomit nur ein ſubjektives Wiſſen. Es fragt ſich daher, was denn der Seele die Befugniß gebe, ihren Vorſtellungen von den Zuſtänden anderer Monaden objektive Realität zuzuerkennen?

Dieſe Schwierigkeit wird folgendermaßen vollſtändig gehoben. Gott, als ewige Monas, ſtellt ſelbſt die Welt unter einer einigen Idee vor; nun iſt dieſe Vorſtellung

Gottes die reale Schöpfung der Welt; wenn nun auch nach dem ewigen Rathſchluſſe Gottes die Welt aus einer unendlichen Menge eigenthümlicher, nach unendlichen Graden der Vollkommenheit verſchiedener, weltvorſtellender Weſen beſteht, ſo ſtellt jedes derſelben doch, unter wie verſchiedenen Principien und Geſichtspunkten auch, nothwendig die eine ewige Idee Gottes dar. In Gottes Vorſtellung von der Welt iſt die Welt objective geſetzt, ſie iſt als ſolche abſolut eine, in den Weltvorſtellungen der beſchränkten Monaden ſind unendlich viele Welten ſubjective geſetzt; ſie müſſen aber alle nothwendig mit der einen objectiven Welt übereinſtimmen; denn ſonſt gäbe es eine Welt, welche Gottes Idee von der Welt widerſpräche, was unſinnig iſt. Es iſt alſo in alle Monaden bei ihrer Schöpfung ein Princip der Harmonie gelegt, vermöge welches ſie, troß der unendlichen Verſchiedenheit ihrer Aktionen, in ihren Wirkungen mit einander übereinſtimmen.

Dieſe Anſicht einer vorherbeſtimmten Harmonie der Wirkungen aller Subſtanzen, welche keine willkührlich herbeigezogene Hypotheſe iſt, ſondern ſich nothwendig auf dem Standpunkt der Monadenlehre ergiebt, und auf dieſem auch ſtreng erweislich iſt, löſet die obige Schwierigkeit vollſtändig. Denn es folgt daraus, daß, was die Seele ihrem innern Geſetze gemäß vorſtellt, nothwendig objektive Realität haben müſſe, denn ſonſt widerſpräche das Geſetz einer Monade dem höchſten Geſetze aller Monaden, d. i. der Idee der Welt in Gott. Es beantwortet ſich nächſtdem auch die wichtige Frage, wie Geiſt und Körper in einander wirken, von ſelbſt; ſie wirken eben keinesweges in einander, vielmehr wirkt ſowohl die Seele als der Körper nach eigenen Geſetzen und ohne allen gegenſeitigen Einfluß, ihre Wirkungen aber ſtimmen zufolge jener Harmonie nothwendig mit einander überein; und dies giebt den Schein eines phyſiſchen Einfluſſes, welcher ſchlechterdings undenkbar iſt.

Hiermit iſt die Möglichkeit der Wiſſenſchaft vollſtändig gegeben. Die Seele hat vermöge der Apperception die Fähigkeit, ſich von ihrem leidenden Zuſtand, d. i. von der ſinnlichen Wahrnehmung loszureißen, und das Weſen der Dinge ſelbſt vorzuſtellen. Um dieſe Fähigkeit auszuüben bedarf ſie gewiſſer Principien, welche ihr jedoch nicht von Außen kommen können, ſondern unmittelbar aus ihrer Natur und Weſen hervorgehen müſſen. Folgendermaßen gelangt ſie zum Bewußtſeyn dieſer Principien: unmittelbar vermöge der Apperception erkennt ſie die Identität eines Dinges mit ſich ſelbſt, und, was wiederum hieraus unmittelbar folgt, die Unmöglichkeit, daß ein Ding zugleich ſey und nicht ſey. Wären dieſe Sätze nicht ein inneres Geſetz der Seele, was ſchlechthin unabweislich von ihr iſt, ſo könnte ſie ihre Identität und Exiſtenz bezweifeln, was ſchlechthin unmöglich iſt. Unmittelbar vermöge der Apperception findet ſie ſich rückſichtlich ihres Seyns und Weſens beſtimmt, nicht durch ſich, ſondern durch ein anderes, d. h. mit andern Worten, ſie fordert einen Grund für ihr Seyn und Weſen. Gehörte dieſe Forderung des Grundes nicht zu ihrer Natur, ſo könnte ſie einmal an ihre Bedingtheit zweifeln, welches unmöglich iſt. Hier ſind alſo zwei Principien, welche allem Erkennen zu Grunde liegen, gegeben, das eine iſt der Satz des Widerſpruchs, das andere der Satz des Grundes. Man kann von ihnen ſagen: daß ſie der Seele angeboren ſeyen, denn ſie gehören zu ihrer Natur; der Einwand des Empirismus gegen angeborne Erkenntniſſe iſt nichtig, denn er betrifft bloß das Bewußtſeyn derſelben, als Sätze, welches, wie die Erfahrung lehrt, oft genug fehlt; allein auf dieſes Bewußtſeyn kommt es gar nicht an, ſie können, wie vieles andere, als bloße Perceptionen in der Seele ſeyn; es genügt, daß ſie nothwendige Regeln des Verfahrens der Seele ſind, und daß die Seele ſie, wenn ſie zur Apperception gelangen, n o t h-

wendig denkt. Sofern die Seele aber nach Wiſſenſchaft ſtrebt, muß ſie ſich jener Principien als ſolcher bewußt werden, denn ſie bedarf ihrer zur Löſung ihrer Aufgabe.

Die Wiſſenſchaft kann definirt werden als das Streben der Seele, ſich der in ihr gegebenen unendlichen Reihe von Vorſtellungen in ihrer nothwendigen Succeſſion bewußt zu werden. Sie beruht auf dem Satze, daß die Seele als Monade die unendliche Reihe aller Monaden in ſich abgeſpiegelt, und iſt Bedürfniß, weil nicht alle Perceptionen in der Seele zur Apperception gelangen, ſondern nur die ihr in der Reihe zunächſt liegenden, und auch von dieſen die Apperception nach den Graden ihrer Entfernung undeutlicher und verworrener wird; daher denn das Beſtreben, die verworrenen zu klaren, und die unbewußten zu bewußten Vorſtellungen zu erheben. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde hat ſie zunächſt für jede klare und deutliche Vorſtellung (ſofern dieſe eine Subſtanz ausdrückt) eine andere Vorſtellung zu finden, welche die Möglichkeit von jener hinlänglich begründet; die Analyſe von jener, wofern ſie eine zuſammengeſetzte iſt, kann die Seele bei Aufſuchung dieſes Grundes leiden. Iſt ſie zu einer Vorſtellung gekommen, welche dieſen zureichenden Grund enthält, ſo hat ſie zu unterſuchen, ob dieſe Vorſtellung an ſich gedenkbar iſt; vermöge des Satzes des Widerſpruches erfährt ſie dies ſogleich. Wenn nämlich die Vorſtellung nichts Widerſprechendes enthält, ſo iſt ſie an ſich möglich und gedenkbar; ſie iſt demnach eine, nach dem innern Geſetze der Seele vollzogene Vorſtellung, und mithin eine Realität. Es iſt durch dieſes Verfahren eine Vorſtellung zur Apperception erhoben, welche früher in der Seele, wenn auch nur als bloße Perception nothwendig vorhanden geweſen ſeyn muß. Sie iſt mithin kein Gedankending. Das hier gegebene Verfahren läßt ſich ins Unendliche fortſetzen; die Wiſſenſchaft iſt mithin ihrer Aufgabe nach unendlich.

Sie läßt ſich aber auch auf eine beſchränktere Weiſe faſſen. Die Seele kann nämlich bloß die in ihr zu mehr oder minder deutlichem Bewußtſeyn gelangten Vorſtellungen, welche, empiriſch ausgedrückt, dasjenige ausmachen, was man Wirklichkeit nennt, durch zureichende Gründe verknüpfen, und die bloßen Perceptionen (welche im Gegenſatz des Wirklichen bloß möglich heißen) ausſchließen, und auch ſo wird ſie eine Wiſſenſchaft vom Weſen der Dinge (wenn auch nur der wirklichen) erlangen.

Es iſt hiermit die allgemeine Form einer Wiſſenſchaft gegeben; ihre actuelle Möglichkeit beruht hauptſächlich auf einer Kunſt der Empfindung. Wird aber dennoch durch mancherlei Hülfsmittel erleichtert, deren Aufſtellung das Geſchäft der Logik iſt.

Die Logik hat die Aufgabe, durch Angebung der Mittel, wodurch undeutliche und verworrene Vorſtellungen zu klaren und deutlichen erhoben werden; durch Feſtſtellung des formalen Verfahrens mit dem Satze des Widerſpruchs und der aus ihm unmittelbar folgenden Denkgeſetze, endlich durch Regeln für die Analyſis zuſammengeſetzter Begriffe den Weg der Wiſſenſchaft vorzubereiten und zu ebnen. Sie unterſcheidet ſich von den früher aufgeſtellten auf das beſtimmteſte. Es kann in ihr von keinem, der Seele von Außen kommenden, Stoff zu Begriffen die Rede ſeyn, denn alles, was iſt, iſt auch unmittelbar als Vorſtellung in der Seele; man kann nicht nach dem Urſprung und der Realität allgemeiner Begriffe fragen: ſie ſind vollkommen gleichen Urſprungs mit denen der Einzelweſen, d. h. ſie ſind, ſo wie dieſe, Vorſtellungen, und haben gleiche Realität. Man kann dem Empirismus ſogar die von ihm angegebene Entſtehung der allgemeinen Begriffe, nach welcher ſie bloße, nach der Aehnlichkeit der Einzelweſen vom Verſtande gemachte Ordnungen derſelben ſind, zugeben, ohne daß ſie darum bloß leere Fiktionen werden; denn dasjenige, was

in den Einzelweſen uns nöthiget, ſie für ähnlich zu halten, iſt doch wohl eine Realität, und dieſe Realität iſt es ja, welche der allgemeine Begriff ausdrückt. Es iſt ferner auch kein Weg anzugeben, mittelſt deſſen die Seele etwa zu Erkenntniß-Principien gelangen könne; denn dieſe Principien ſind ja der Seele unmittelbar gegenwärtig, ſie ſind das nothwendige Geſetz aller ihrer Thätigkeit; die Logik kann ſie bloß aufſtellen, aber nicht deduciren, vielmehr muß ſie ſelbſt aus ihnen deducirt werden; die Frage nach Kriterien der Wahrheit iſt durch ſie von vorn herein beantwortet: was mit dem Urgeſetze der Seelenthätigkeit übereinſtimmt, iſt nothwendig wahr; die Diſtinktion zwiſchen logiſcher und objektiver Wahrheit iſt völlig nichtig, denn beide fallen abſolut zuſammen. Die Logik handelt daher zuerſt von den Begriffen, d. i. von den Apperceptionen der in der Seele gegebenen Perceptionen; ſie unterſcheidet ſie nach den verſchiedenen Graden ihrer Nähe von der Seele in klare und verworrene, deutliche und undeutliche; ſie unterſcheidet ſie ferner in wahre und falſche, je nachdem ſie mit dem Satze des Widerſpruchs übereinſtimmen oder nicht. Sie handelt ſodann von den Sätzen, welche nichts anderes ſind als das klare Bewußtſeyn, daß zwei Vorſtellungen mit einander verknüpft ſind, oder einander ausſchließen. Sie geht hierauf zu den Schlüſſen über, welche aus der Aufgabe hervorgehen, ſich der Verknüpfung oder Trennung zweier Vorſtellungen, welche der Seele nicht klar iſt, durch Auffindung einer dritten Vorſtellung als ihres Grundes zu verſichern. Das formale Verfahren des Verſtandes hierbei beruht auf dem Satze des Widerſpruchs, und läßt ſich aus ihm, wie mannigfach auch die Verhältniſſe zweier Vorſtellungen ſeyn mögen, vollſtändig deduciren. In den Schlüſſen iſt ſomit die Form aller Wiſſenſchaft gegeben, denn die Aufgabe dieſer letztern, die ſtetige Verknüpfung aller Vorſtellungen zum Bewußtſeyn zu erheben, iſt nur mittelſt der

Schlüſſe lösbar. Alle Wiſſenſchaft iſt daher nothwendig demonſtrativ, und die Logik ſelbſt, welche das formale derſelben aufſtellt, muß gleichfalls aus dem höchſten Geſetze des Geiſtes, d. i. aus dem Satze des Widerſpruchs auf demonſtrative Weiſe abgeleitet werden.

Hiermit iſt eine Logik gegeben, welche als ein geſchloſſenes Ganze unmittelbar aus dem Selbſtbewußtſeyn der Seele und dem mit dieſem zumal geſetzten Bewußtſeyn ihrer Vorſtellensfähigkeit und des höchſten Geſetzes dieſer letztern hervorgeht, und welche zu ihrer größern Vollſtändigkeit nichts hinzunimmt als das gleichfalls rein innere Faktum der verſchiedenen Grade der Deutlichkeit der Vorſtellungen. Sie gründet ſich lediglich auf die Natur der Seele, und iſt ſomit pſychologiſch baſirt; da aber die Seele hier als rein in ſich ſelbſt, und ohne allen Einfluß von Außen handelnd vorgeſtellt wird, ſo iſt die Anſicht von derſelben eine rein rationale; wir nennen daher die auf dieſer Anſicht gebaute Logik, eine Logik mit rational-pſychologiſcher Baſis.

Bei genauerer Erwägung der hier entwickelten Ideen wird man zugeben, daß ſie den idealiſtiſchen Standpunkt vollenden und wahrhaft verklären; aus der einen Idee der bedingten Subſtanz entwickelt ſich mit ſtrenger Konſequenz ein Syſtem der Welt, welches das ſpekulative und das praktiſche Intereſſe des Geiſtes gleicherweiſe befriedigt, alle Diſſonanzen zwiſchen Glauben und Wiſſen verſchwinden läßt, ja ſogar dem Empirismus Genüge leiſtet. Denn die Erfahrung, ſoweit ſie durch die Sinne kommt, wird zwar für Schein erklärt, ſie iſt dieſes aber nur in ſofern, als ſie verworrene Vorſtellungen gewährt; da aber der Seele die Fähigkeit zuerkannt wird, ihre verworrenen Vorſtellungen zur Klarheit zu bringen, ſo erhält die Erfahrung durch die That der Seele ſelbſt (indem ſie nämlich jene Fähigkeit ausübt) Realität. Die wichtigſte Ausbeute dieſer Speku-

lation aber iſt die Einſicht, daß die Wiſſenſchaft eine unendliche Aufgabe ſey, und daß, wiewohl ihre Form die ſtrenge Demonſtration iſt, und ihre höchſten Principien der Seele unmittelbar gegenwärtig ſind, ſie ihrem Fortſchritte nach, lediglich auf die Produktivität des Geiſtes (auf das Finden neuer Vorſtellungen) hingewieſen iſt; in dieſer Produktivität aber liegt eben ihre Unendlichkeit.

Es iſt natürlich, daß weil dieſe Anſichten als umfaſſendes ſtreng geſchloſſenes Ganze den Geiſt befriedigen, dieſer die eigentlich für ihn in denſelben ausgeſprochene fernere Aufgabe überſieht, und nur bemüht iſt, ſich der Anſichten ſelbſt nach den in ihnen gegebenen Principien durch die Demonſtration zu verſichern. So wird, was Produkt einer freien ſchöpferiſchen Spekulation war, in die Form der Demonſtration gegoſſen; die Monadologie wird als demonſtrirte Ontologie, die unendliche Verknüpfung der Subſtanzen mittelſt des Satzes vom zureichenden Grunde als demonſtrirte Kosmologie, die Anſicht von den Thätigkeiten einer appercipirenden Monade als rationale Pſychologie vorgetragen; kurz alles, was in einer urſprünglichen Anſchauung auf das innigſte verknüpft und zumal gegeben war, das trennt ſich jetzt in verſchiedene, nur eine ganz dunkle Beziehung zu einander habende Elemente. Daß jeder in dieſen Disciplinen aufgeſtellte Lehrſatz von dem andern abſolut getrennt iſt, daß man keinen bei dieſem Verfahren entdeckt hätte, wenn man ihn nicht ſchon in der, nicht durch Demonſtration, ſondern durch Produktivität entſtandenen Anſicht hiſtoriſch erhalten hätte, merkt man nicht. Man glaubt vielmehr zu konſtruiren, während man doch bloß nachkonſtruirt, man glaubt zu produciren, während man doch bloß reflectirt. So entweicht immer mehr und mehr der bindende Geiſt aus einer Anſicht, welche man urſprünglich ihrer innern Evidenz wegen ſo begierig ergriffen hatte; die einzelnen Momente derſelben, welche in

der Totalität angeſchaut einen lebendigen Sinn haben, werden zu todten Dogmen und Hypotheſen, denen man durch die Demonſtration Evidenz zu geben, vergeblich ſich abmüht. So macht eine Anſicht, welche berufen ſchien, den Streit des Idealismus und Empirismus zu vermitteln, den Bruch beider noch größer.

Während der Idealismus ſeine wiſſenſchaftlichen Gebäude aufführt, und dabei über das längſt Geſagte nicht hinauskommt, iſt dem Empirismus in der Erfahrungs-Seelenlehre ein weites wiſſenſchaftliches Gebiet eröffnet, worin er mit Frucht arbeitet; es dient daher der Rationalismus zu weiter nichts, als die Anſicht von der Unmöglichkeit einer a prioriſchen Wiſſenſchaft und von der Nutzloſigkeit der apodiktiſchen Form zu rechtfertigen. Auch würde der idealiſtiſche Standpunkt ſelbſt bei ſeiner nunmehrigen innern Unfruchtbarkeit wohl endlich ganz aufgegeben werden, wenn er nicht in einem tiefen niemahls ſtillſtehenden Streben des Geiſtes nach Wahrheit und Gewißheit ſeinen Grund hätte, und ſo lebt er wenigſtens als Aufgabe fort.

Während nun der Idealismus, ſich um das Centrum ſeiner Principien bewegend, die Welt baut, und, der Unumſtößlichkeit ſeiner Demonſtration trauend, darin ausruht; während der Empirismus auf der Realität der äußern Dinge als auf einem feſten Grunde ſtehend, ſeinen ruhigen und ſichern Gang geht, tritt der prüfende Geiſt zwiſchen beide in die Mitte: denn keine der beiden Richtungen kann ihn für ſich befriedigen. Nicht der Idealismus, weil er nicht im Stande iſt, die objektive Realität ſeiner Gedankendinge zu erweiſen; die Behauptung: daß, was logiſch wahr, auch objektiv wahr ſey, gründet ſich ſelbſt nur auf ein Gedankending, nämlich auf eine vorſtellende Subſtanz, aber die Realität des Begriffes Subſtanz hat der Idealismus eben zu erweiſen, und dies iſt er nicht im Stande.

Nicht

Nicht der Empirismus: denn er iſt nicht im Stande, die Realität der Außenwelt zu erweiſen; er geht aus von Sinneneindrücken, er iſt derſelben durch das unmittelbare Bewußtſeyn gewiß; was berechtigt ihn aber zu der Vorausſetzung, daß dieſen Eindrücken reale Gegenſtände entſprechen? was berechtigt ihn, weil ſeine ſinnlichen Vorſtellungen mit einander verknüpft ſind, und neue Verbindungen eingehen, eine verkettete Reihe von Gegenſtänden anzunehmen, welche in einander wirken?

Will der Empirismus konſequent ſeyn, ſo muß er bei den bloßen Sinneneindrücken ſtehen bleiben, eine reale Außenwelt aber, da die Erfahrung ihn hierüber nicht belehrt, ſtreng leugnen, d. h. er muß Idealismus ſeyn.

Will der Idealismus konſequent ſeyn, ſo muß er der ſinnlichen Erfahrung Realität zuſchreiben, denn was veranlaßt ihn, den Begriff des individuellen Seyns (durch das Selbſtbewußtſeyn erfahre ich nur, daß ich bin und ſchlechthin nichts anderes) zu den allgemeinen Begriffen des Seyns überhaupt oder der Subſtanz auszudehnen, als eben die Erfahrung, daß außer dem vorſtellenden Individuo noch andere Realitäten ſind, und woher dieſe Erfahrung als durch die Sinne? Die Realität der ſinnlichen Erfahrung muß daher der Idealismus von vorn herein ſetzen, und ſomit wird er Empirismus. Beide Richtungen ſetzen einander voraus, beide heben einander auf, jede folglich hebt ſich ſelbſt auf.

Das Reſultat dieſer Betrachtung iſt, daß, wenn man auch keinen beſtimmten Grund hat, die objektive Realität unſerer Erkenntniß ſchlechtweg zu leugnen, es andrerſeits doch durchaus keinen genügenden Grund giebt, ſie zu behaupten, ſie iſt alſo ſchlechterdings zweifelhaft, und mit ihr alles, was der menſchliche Geiſt über ſeine ſubjektiven Impreſſionen hinausdenkt und vorſtellt; die einzige Gewiß-

heit aber, die er hierin erlangen kann, iſt die der Ungewißheit ſeiner Ideen, iſt die Skepſis.

Es iſt der Natur des Geiſtes durchaus zuwider, bei dem Skepticismus ſtehen zu bleiben; entweder die menſchliche Erkenntniß hat objektive Realität, oder ſie hat keine; eines von beiden aber iſt auch gewiß der Fall, und ſo bleibt dem Geiſte jedenfalls die unabweisliche Aufgabe, welcher der beiden Fälle wahr ſey, zu ermitteln. Die Aufgabe ſich nicht zu ſtellen, ſondern zwiſchen beiden entgegengeſetzten Behauptungen fortwährend zu ſchwanken, iſt dem ſtrebenden Geiſte, eben weil er ſtrebt, d. h. weil er Befriedigung ſucht, ſchlechterdings unmöglich, er müßte denn ſein Streben ſelbſt aufgeben; dies aber kann er nicht, ſo lange ihm noch irgend ein Weg zur Unterſuchung offen iſt. Ein ſolcher jedoch wird durch den Skepticismus ſelbſt eröffnet; denn was berechtigt ihn denn ſo gerade hin die Ungewißheit der objektiven Realität unſerer Erkenntniß zu behaupten? Hat er etwa die Natur und das Weſen des Erkenntnißvermögens in ſeinem ganzen Umfang unterſucht? Hat er die große Frage, ob es angeborne Begriffe und Erkenntniſſe gebe, ſchon vollſtändig beantwortet? Weiß er ſelbſt, was er eigentlich mit ſeiner Forderung der objektiven Realität will, und wollen ſoll? Keinesweges. Er iſt bloß bei den bisherigen Forſchungen ſtehen geblieben; dieſe hat er zum Maaßſtab für die Forſchung überhaupt gemacht; aber dazu war er ja nicht berechtigt. Man kann es ihm zugeben, und es iſt ſein Verdienſt, es gefunden zu haben, daß weder der Idealismus noch Empirismus in ihrer bisherigen Geſtalt Haltbarkeit haben, aber es kann, vermöge tieferer Forſchung doch zu einem Idealismus oder Empirismus kommen, auf welchen jene Skepſis nicht anwendbar iſt, und dieſe Forſchung muß doch wohl verſucht werden. Sie knüpft ſich natürlich zunächſt an die Reſultate des Skepticismus; es gilt jezt nicht mehr, mit Vorausſetzung

der Realität des innern oder äußern Sinnes ein idealiſtiſches oder empiriſches Syſtem der Wiſſenſchaft zu errichten, es gilt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wiſſenſchaft überhaupt, durch eine erſchöpfende Unterſuchung der verſchiedenen Kräfte und Funktionen unſeres Geiſtes ein für allemal auf entſchiedene Weiſe darzuthun. Die Frage nach der Möglichkeit der Wiſſenſchaft, die Beſtimmung der dazu erforderlichen Geiſtesthätigkeiten ſind zwar auch früherhin immer Gegenſtände der Forſchung geweſen: die Logik beſchäftigte ſich mit ihnen; allein dieſe folgte jederzeit einem beſtimmten Denkſyſtem, das ihre Reſultate, noch ehe ſie ſelbſt vorhanden war, wie es ſchien anticipirt hatte, eigentlich aber ihr vorſchrieb; daher es auch ſo viele Logiken gab, als verſchiedene Denkweiſen. Jetzt ſoll der eigentlich naturgemäße Weg eingeſchlagen werden; kein beſtimmtes Denkſyſtem darf die Unterſuchung leiten, das geiſtige Vermögen muß völlig iſolirt nach den in ſeinem Weſen unmittelbar gegebenen reinen Formen ſeiner Thätigkeit betrachtet werden, und wenn es gleich in Bezug auf die allgemeine Forderung einer Wiſſenſchaft unterſucht wird, ſo darf doch keine gegebene Wiſſenſchaft die Unterſuchung beſtimmen, vielmehr muß in ihren Reſultaten eine allgemein gültige Beſtimmung für alle Wiſſenſchaft ſich ergeben.

Eine genauere Beſtimmung deſſen, was wir von einer Wiſſenſchaft fordern, wird die Unterſuchung am beſten einleiten, und dem Gange, den dieſe zu nehmen hat, die Richtung geben. Wir fordern von einer Wiſſenſchaft, daß ſie uns Erkenntniſſe gebe, und zwar ſchlechthin gewiſſe Erkenntniſſe; ſchlechthin gewiß iſt aber für uns nur dasjenige, was wir nothwendig ſo denken, wie wir es denken; nothwendig hinwiederum denkt der Geiſt nichts, was ihm von außen kommt; ſoll daher irgend eine Erkenntniß Nothwendigkeit haben, ſo muß er ſie aus ſich ſelbſt geſchöpft haben. Erkenntniß iſt überhaupt Verknüpfung

verſchiedener Vorſtellungen; nun kann der Geiſt zwar eine Vorſtellung, wenn ſie zuſammengeſetzter Art iſt, in mehrere Theilvorſtellungen zergliedern, und indem er das Getrennte wiederum zur frühern Einheit verknüpft, der Form nach Erkenntniſſe bilden, genau genommen aber hat er keine Erkenntniß, ſondern nur eine größere Klarheit der einen Vorſtellung gewonnen. Es gehört demnach zu einer eigentlichen Erkenntniß, daß ſie völlig von einander geſonderte Vorſtellungen verbinde; zu einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß mithin, daß dieſe Verbindung eine nothwendige ſey, oder daß der Geiſt ſie aus ſich ſelbſt, nach einem unabweislichen Geſetze ſeiner Natur vollziehe. Die Frage: iſt Wiſſenſchaft möglich? läßt ſich nunmehr ſo ausdrücken: giebt es im Geiſte ein Geſetz, wornach er gewiſſe, von einander geſonderte Vorſtellungen nothwendig mit einander verknüpft?

Dieſes Geſetz kann nun nicht ſelbſt eine nothwendige Erkenntniß ſeyn, in dem Sinne etwa, in welchem man früher von angebornen Grundſätzen ſprach. Es ſoll vielmehr den Grund der Möglichkeit aller nothwendigen Erkenntniſſe enthalten, wäre es nun ſelbſt Erkenntniß, ſo würde auch für ſeine Möglichkeit der Grund aufgeſucht werden müſſen. Es kann alſo nur in der formalen Beſchaffenheit der geiſtigen Thätigkeiten ſelbſt beſtehen. Soviel iſt demnach gewiß, daß die Möglichkeit nothwendiger Erkenntniſſe auf dem Vorhandenſeyn gewiſſer Formen der verſchiedenen geiſtigen Funktionen beruhe; iſt die Thätigkeit formlos, und wird ſie bloß durch den Eindruck des Gegenſtandes beſtimmt, ſo giebt es keine nothwendige Erkenntniß; denn die Verknüpfung der Vorſtellungen iſt dann lediglich durch die Verknüpfung der Eindrücke, mithin durch die Gegenſtände bedingt. Giebt es dagegen urſprüngliche Formen der geiſtigen Thätigkeit, ſo iſt klar, daß die Vorſtellungen der Eindrücke von Außen, und mithin die Ge-

genſtände, ſofern ſie in das Bewußtſeyn treten, ſich nach ihnen richten müſſen und es iſt gar wohl denkbar, daß der Geiſt vermöge dieſer Formen gewiſſe allgemeine Erkenntniſſe bilden könne, welchen kein möglicher Gegenſtand widerſprechen könnte, und die daher gemeingültiges Geſetz für alle Gegenſtände ſeyn müßten. Es fragt ſich daher: giebt es reine Formen der geiſtigen Funktionen? Dieſe Frage kann nun nicht etwa weiter durch Schlüſſe oder ſonſtige Argumentationen, ſondern lediglich dadurch beantwortet werden, daß dergleichen Formen ſich wirklich entdecken laſſen oder nicht; ſie ſind mithin aufzuſuchen. Der zu dieſem Behufe einzuſchlagende Weg iſt nun nothwendig folgender. Wir abſtrahiren gänzlich von der paſſiven Seite unſeres Geiſtes, d. i. von ſeiner Receptivität der Eindrücke von Außen, und betrachten bloß ſeine active Seite, d. i. ſeine Funktionen, ſoweit ſie lediglich von ſeiner Spontaneität abhängen. Finden wir dieſe Funktionen in ſich ſelbſt beſtimmt, ſo werden wir vermöge der bloßen Vorſtellung dieſer innern Beſtimmungen, Begriffe von reinen Erkenntniß-Formen erhalten.

Die uns aus der Erfahrung wohl bekannten geiſtigen Funktionen ſind im Allgemeinen das ſinnliche Wahrnehmen und das Denken. Wenn wir nun zuförderſt von der Wahrnehmung dasjenige abziehen, was nicht unmittelbar aus der Spontaneität des Geiſtes hervorgeht, wenn wir davon abſtrahiren, daß in der Wahrnehmung Etwas wahrgenommen wird, ſo bleibt als reiner Akt des Geiſtes zurück das bloße Anſchauen. Das Anſchauen iſt ein doppeltes; es iſt ein äußeres, ſofern es ſich auf den Gegenſtand richtet, ein inneres, ſofern der Gegenſtand mittelſt der äußern Anſchauung in das Gemüth geſetzt, vorgeſtellt, alſo innerlich geſchaut wird. Innere und äußere Anſchauung ſind von einander verſchieden; ſie können es aber nicht weſentlich ſeyn: denn weſentlich ſind beide Anſchauung; ihre

Verſchiedenheit iſt alſo bloß eine formale, und da ſie ſelbſt reine und urſprüngliche Thätigkeiten des Geiſtes ſind, ſo ſind auch die Formen, wodurch ſie ſich unterſcheiden reine und urſprüngliche Formen des Geiſtes. Hiermit iſt alſo das Vorhandenſeyn zweier reinen Erkenntnißformen ausgemittelt; es iſt nur noch die Aufgabe, dieſe Formen ſelbſt vorzuſtellen. Hätten wir ein Princip, woraus wir alle Thätigkeiten des Geiſtes ableiten könnten, ſo würden wir vielleicht auch deren reine Formen deduciren können; ein ſolches Princip aber haben wir wenigſtens vorläufig noch nicht; die geſuchten Formen können ſich uns daher für jetzt nur als ein Fund ergeben; daß aber das Gefundene wirklich reine Form iſt, können wir nur dadurch darthun, daß aus ihm wirklich nothwendige und allgemein gültige Erkenntniſſe abgeleitet werden können. Dieſes vorausgeſchickt, kann nun als reine Form der äußern Anſchauung der Raum, der innern Anſchauung die Zeit aufgeſtellt und dadurch bewieſen werden, daß auf Raum und Zeit ſich wirklich reine Wiſſenſchaften, nämlich die Geometrie und die Geſetze der Bewegung gründen, nächſtdem aber durch zwei Grundſätze, denen ſich ſchlechthin alle Erfahrung nothwendig unterwerfen muß; dieſe ſind: alles äußerlich Wahrnehmbare iſt im Raume, alle Vorſtellungen ſind in der Zeit.

Wir wenden uns nunmehr zu dem zweiten Haupttheil der geiſtigen Funktionen, zu dem Denken. Das Denken iſt überhaupt ein Verknüpfen von Vorſtellungen; daß dieſes Verknüpfen ein rein ſpontaner Akt des Geiſtes ſey, iſt klar: denn vermöge der Receptivität iſt in uns bloß eine ununterbrochene Succeſſion von Eindrücken gegeben; daß dieſe irgendwie geordnet, geſondert, verknüpft oder mit einander verglichen werden, kann nicht aus den bloßen Eindrücken folgen. Aus ihnen folgt nichts als die bloße Vorſtellung, daß wir afficirt ſind. Daß das Denken verſchiedene For-

men hat, lehrt die gewöhnliche Logik, indem ſie die Funktionen des Urtheils aufzählt; da nun das Denken überhaupt ein reiner Akt des Geiſtes iſt, ſo ſind es auch die verſchiedenen Arten des Denkens. Es giebt mithin reine Denkformen, und zwar eben ſo viele, als es Funktionen im Urtheilen giebt. Sie ſind die Quantität, Qualität, Relation und Modalität, denn dieſe Begriffe ſammt ihren Modifikationen (die hier, wie überhaupt eine genaue Ausführung dieſes ganzen Gegenſtandes, übergangen werden müſſen) liegen allen Urtheilen zu Grunde.

Alle dieſe Verknüpfungen des Mannigfaltigen der Empfindung ſind bedingt durch das Bewußtſeyn des Geiſtes, vermöge weſſen er ſich als beharrende Einheit bei allem Wechſel der Eindrücke findet.

Ohne in ein näheres Detail der hier entwickelten Sätze einzugehen, laſſen ſich ſchon aus dem hier allgemein Gegebenen die wichtigſten Folgerungen für die Realität und den Umfang unſerer Erkenntniß ziehen. Fragt man, was denn durch die empiriſche Vorſtellung eines Gegenſtandes dem Geiſte gegeben iſt, ſo wird dies offenbar nur folgendes ſeyn: 1) ſeine Größe (Quantität), 2) ſeine Beſchaffenheit (Qualität), 3) ſein Verhältniß gegen andere Dinge (Relation), 4) ſein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen (Modalität). In dieſen vier Begriffen ſind alſo wirkliche ontologiſche Beſtimmungen der Dinge gegeben. Nun hat ſich uns aber gezeigt, daß dieſe Begriffe reine Formen unſeres Geiſtes, welche er keinesweges den Dingen verdankt, ſind; hieraus folgt, daß die Dinge nichts anderes ſind, als objektive Anſchauungen unſerer eigenen geiſtigen Thätigkeiten, daß ihnen mithin auch keine Realität, ſondern bloß Identität zukomme; ſoweit iſt durch dieſe Unterſuchung der Idealismus vollkommen begründet. Andrerſeits aber hat ſich gezeigt, daß alle unſere Geiſtesformen erſt dadurch in Thätigkeit treten, daß etwas von uns Unabhän-

giges uns afficirt. Unſer Anſchauen wäre blind, wenn nicht etwas wäre, worauf es ginge, unſer Denken wäre leer, wenn nicht ein Mannigfaltiges behufs der Verknüpfung in daſſelbe träte. Hieraus folgt, daß den Dingen an und für ſich, und abgeſehen von unſerer Erkenntniß nothwendig eine Realität zukomme, und zwar eine ſolche, welche alle unſere Geiſtesthätigkeit beſtimmt, und ſomit iſt der Empirismus begründet. Beide Anſichten haben ſich uns nothwendig ergeben, beide heben einander auf, es muß daher zwiſchen beiden eine Vermittelung geben, wodurch ſie in gewiſſer Rückſicht zwar beide als falſch aufgegeben, und in gewiſſer Rückſicht beide als wahr feſtgehalten werden. Dieſe Vermittelung wird gefunden in der Diſtinktion zwiſchen dem Ding als Gegenſtand der Erkenntniß und dem Ding an ſich; das Ding als Gegenſtand der Erkenntniß ſteht durchgängig unter den formalen Bedingungen der Thätigkeit des erkennenden Subjekts, und iſt ein rein ideales, iſt bloße Erſcheinung; das Ding an ſich ſteht keinesweges unter jenen formalen Bedingungen, vielmehr giebt es den Impuls zu aller Geiſtesthätigkeit, und beſtimmt dieſe auch in Rückſicht ihrer verſchiedenen Formen, inſofern als die Anwendung dieſer letztern nicht von der Willkühr des Geiſtes, ſondern von der Art ſeiner Affektion abhängt. Der Idealismus iſt gerechtfertigt, ſofern er unter Ding Gegenſtand, der Empirismus, ſofern er darunter Ding an ſich verſteht; beide ſind zu verwerfen, inſofern der erſtere den Gegenſtand zum Ding an ſich, der letztere das Ding an ſich zum Gegenſtand macht.

Man muß ſomit im Allgemeinen den Grundſatz aufſtellen: was der Geiſt mittelſt der Formen ſeiner Thätigkeit anſchaut, iſt Erſcheinung, und muß von dem, dieſer Erſcheinung zu Grunde liegenden Weſen an ſich, welches ſchlechthin unerkennbar iſt, wohl unterſchieden werden. Es folgt hieraus, daß der Geiſt, indem er ſich ſelbſt anſchaut,

d. h. indem er ſich ſeiner bewußt iſt, da er dies nur unter der Form der Zeit zu ſeyn vermag, ſich gleichfalls nur wie er ſich erſcheint, nicht aber wie er an ſich iſt, anſchaut, daß er alſo bloß ein empiriſches, nicht aber ein reines Bewußtſeyn hat; wiewohl eben ſo wie den Objekten Dinge an ſich, ſo auch dem empiriſchen Bewußtſeyn ein reines Bewußtſeyn nothwendig zu Grunde liegt.

Alle Begriffe beruhen auf Anſchauungen, mithin auch alle Erkenntniſſe; nun iſt aber unſere Anſchauung bloß ſinnlich, d. h. ſie ſetzt Affectionen von Außen voraus, die ſie unmittelbar einer in ihr gegebenen Form unterwirft, unſere Erkenntniß iſt folglich auf das Sinnliche, d. i. auf Erfahrung beſchränkt. Sie könnte nur dann darüber hinausgehen, wenn wir einer intellektualen Anſchauung, als worin uns nicht Erſcheinungen ſondern Dinge an ſich gegeben würden, fähig wären; dies iſt aber nicht der Fall. Daß wir nun dieſen Mangel durch eine Erkenntniß aus bloßen Begriffen, denen keine empiriſche Anſchauung correlat iſt, erſetzen wollen, iſt ein großer Irrthum, in welchem alle bisherige Metaphyſik befangen war, und der durch die gegenwärtige Unterſuchung für immer gehoben werden ſoll. Eine Erkenntniß aus Begriffen iſt nur inſofern möglich, als der Geiſt durch die Einſicht in die Formen ſeiner eigenen Spontaneität, die idealen Geſetze aller möglichen Erfahrung aufzuſtellen vermag, real aber ſind ſie nur darum, weil ihnen keine wirkliche Erfahrung widerſpricht. Es iſt daher das unumſtößliche Reſultat dieſer Unterſuchung folgendes: alle reinen Erkenntniſſe des Geiſtes, obſchon nicht aus der Erfahrung entnommen, beziehen ſich dennoch lediglich auf Erfahrung, ihre Nothwendigkeit beruht eben nur auf dem Idealgrunde aller Erfahrung, dieſe ſelbſt aber giebt ihren Realgrund her. Eine Erkenntniß, deren Gegenſtand in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann, kann zwar den ſubjektiven Be-

dingungen des Geiſtes gemäß entworfen, mithin idealiter nothwendig ſeyn, ihrer Realität nach aber iſt ſie durchaus zweifelhaft, da ſie eines möglichen Realgrundes ermangelt. Eine Erkenntniß von Gott oder von der Welt als Totalität, oder überhaupt, eine Wiſſenſchaft von den letzten Realgründen aller Dinge (Metaphyſik) iſt aus Begriffen, und mithin überhaupt unmöglich. Was den Glauben an die Möglichkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft hervorbrachte, war die Mathematik, man bedachte aber nicht, daß dieſer in der ſinnlichen Anſchauung ein Gegenſtand gegeben war, nämlich die reine Form dieſer Anſchauung ſelbſt: der Raum, welchem empiriſche Realität zukommt; dagegen jener Wiſſenſchaft ihr Gegenſtand nur in einer intellectualen Anſchauung gegeben werden könnte; eine ſolche giebt es jedoch nicht. Der Grund der Metaphyſik als Aufgabe liegt in einem Bedürfniß der Vernunft in der Kette der Bedingungen bis zu einem unbedingten hinaufzuſteigen. Dieſes Unbedingte, wovon der Geiſt Ideen bildet, behandelt die Metaphyſik als Begriffe, nun ſind ſie zwar auch Begriffe, aber nur ſolche, deren korreſpondirende Gegenſtände im Unendlichen liegen, und die daher hinſichtlich ihrer objektiven Realität durchaus unerweislich ſind; was daher auch die Metaphyſik von ihnen demonſtrirt, ſo ermangelt es doch jederzeit ſeines Realgrundes; und da Wahrheit nur in der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande beſteht, ſo geben die metaphyſiſchen Erkenntniſſe keine Wahrheit ſondern nur Schein. Es entſteht nun freilich die Aufgabe, den Grund jenes Bedürfniſſes der Vernunft in ihr nachzuweiſen, und aus demſelben die rechte Art zu entwickeln, wie ſie es befriedigen könne, aber dieſe Aufgabe betrifft dann auch gar nicht mehr ein Erkennen, ſondern ein Handeln der Vernunft; und ſomit bleibt dem Geiſte in der praktiſchen Philoſophie ein weites Gebiet der Forſchung. Die theoretiſche Philoſophie dagegen iſt, ſo-

fern ſie nicht Schein ſondern Wahrheit geben will, nothwendig auf die bloße, jedoch vollſtändige Ableitung aller Idealgründe möglicher Erfahrung beſchränkt; ſie ſetzt behufs dieſer Ableitung eine propädeutiſche Wiſſenſchaft von den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandesvermögens voraus, welche durch eine Kritik des Erkenntnißvermögens erlangt wird, und deren Reſultate im Allgemeinen hier entwickelt worden ſind.

Man kann dieſe Disciplin, in ſofern ſie die Möglichkeit und Grenzen der Wiſſenſchaft beſtimmt, und die verſchiedenen Verſtandesfunktionen entwickelt, allerdings eine Logik nennen; in ſofern ſie ſich jedoch nicht mit den Regeln, welche der Verſtand in der Verknüpfung der Begriffe befolgt, beſchäftigt, ſondern es lediglich mit den innern Geſetzen des Geiſtes zu thun hat, welche jene Regeln überall erſt möglich machen, ſo unterſcheidet ſie ſich von der allgemeinen Logik und verhält ſich zu dieſer wie Grund zur Folge; ſie heißt daher ſchicklicher Elementarlehre aller Verſtandesthätigkeit.

So wie ſie jedoch der Spekulation ihre beſtimmte Sphäre anzeigt, ſo weiſet ſie auch die allgemeine Logik hinſichtlich ihrer Aufgabe in beſtimmte Grenzen zurück. Es kann nicht mehr davon die Rede ſeyn, in ihr ein Organ zur Erweiterung unſerer Erkenntniß zu geben, denn dieſe iſt durch Anſchauung bedingt; die Logik hat es aber nur mit Verſtandesfunktionen als ſolchen zu thun; ihr äußerer Zweck, oder wie man zu ſagen pflegt, ihr Nutzen iſt daher nicht ſonderlich bedeutend, höchſtens wird durch ſie eine größere Klarheit im konkreten Verſtandesgebrauch erreicht. Dagegen braucht ſie jetzt nicht mehr mittelſt Abſtraktion von der empiriſchen Erkenntniß zu entſtehen, ſondern ſie kann nunmehr aus den urſprünglichen Geſetzen des Verſtandes als ſtrenge Wiſſenſchaft abgeleitet werden, und als ſolche iſt ſie ſich ſelbſt Zweck, nehmlich ſie giebt die Erkenntniß

der nothwendigen Verſtandesregeln, welche die formalen Bedingungen aller Wahrheit (jedoch nur die formalen, denn ein objektives Kriterium der Wahrheit giebt es nicht) enthalten.

So entſteht hier eine eigenthümliche Behandlungsart der Logik, welche ſich von der frühern dadurch unterſcheidet, daß ſie alle Funktionen im Erkennen aus den urſprünglichen Verſtandesformen ableitet. Da nämlich dieſe Formen, die Quantität, Qualität, Relation und Modalität, die nothwendigen Bedingungen ſind, unter welchen dem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt Gegenſtände gegeben werden, ſo ſind ſie auch die nothwendigen Formen, unter welchen der Verſtand Gegenſtände erkennt. Ihnen gemäß geſtaltet ſich folgendes Schema der Logik.

Der Verſtand iſt überhaupt das Vermögen der Verknüpfung mehrerer Vorſtellungen, die unmittelbare Verknüpfung derſelben giebt Begriffe; die Verbindung von Begriffen Urtheile, die Verbindung von Urtheilen Schlüſſe. Die Begriffe ſind der Quantität nach einfach oder zuſammengeſetzt; der Qualität nach deutlich oder undeutlich; der Relation nach wahr oder falſch; der Modalität nach nothwendig oder zufällig. Die Urtheile ſind der Quantität nach allgemeine oder partikuläre, der Qualität nach bejahende oder verneinende, der Relation nach kategoriſche, hypothetiſche oder disjunctive, der Modalität nach problematiſche, aſſertoriſche oder apodiktiſche. Die Schlüſſe drücken näher beſtimmt die Beziehung zweier Urtheile aus, welche in dem Verhältniß des Bedingten zu ſeiner Bedingung ſtehen, und ſind alſo rückſichtlich dieſes Verhältniſſes, eben ſo wie die Urtheile kategoriſch, hypothetiſch oder disjunktiv.

Dies iſt das allgemeine Schema der Logik; welches noch dadurch an Inhalt gewinnt, daß der richtige Gebrauch der darin entwickelten Erkenntnißformen durch Grundſätze,

welche ſämmtlich aus dem höchſten Princip der Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt, aus der Einheit des Bewußtſeyns abgeleitet ſind, beſtimmt werden.

Dieſem nach zerfällt die Logik als Disciplin in zwei Theile; deren erſter die Erkenntnißformen aus den reinen Verſtandesbegriffen, der zweite die Regeln der Anwendung unſerer Formen aus der Einheit des Bewußtſeyns ableitet, welche letztere, als höchſtes logiſches Princip, durch den Satz: keine Vorſtellung widerſpricht ſich ſelbſt, ausgedrückt wird. Hiermit iſt aber auch die Logik als reine Wiſſenſchaft erſchöpft; was ſie daher ſonſt noch als Bedingung der Vermeidung des Irrthums beibringt, entlehnt ſie aus der empiriſchen Pſychologie, und iſt ſomit ſelbſt empiriſch. Hier nun zwar kann ſie ſich mannigfach erweitern; ihr wiſſenſchaftlicher Theil aber iſt vollſtändig gegeben, und läßt keine Erweiterung zu, ſondern iſt für immer abgeſchloſſen.

Somit wäre dann abermals eine Logik nach einem eigenthümlichen Geſichtspunkt aufgeſtellt, welche, indem ſie ſtrenge Wiſſenſchaft iſt, dasjenige ausführt, was die frühern Logiken anſtrebten; ſie iſt in ſofern die Vollendung aller frühern logiſchen Beſtrebungen; zur Unterſcheidung jedoch von dieſen, nennen wir ſie **Logik mit kritiſcher Baſis.**

Es ſcheint nun wirklich, als wenn jeder weitere Fortſchritt der Logik abgeſchnitten wäre; allein ſchon unſere bisherige Darſtellung zeigt, daß dies nur dann der Fall ſeyn könnte, wenn auch die Philoſophie mit dem kritiſchen Standpunkte ſich ein für allemal abſchlöſſe; dies geſchieht aber keinesweges. Schon die Logik, wie ſie hier aufgeſtellt, veranlaßt eine tiefere Unterſuchung; ihre Vollſtändigkeit beruht auf der Vollſtändigkeit der reinen Verſtandesbegriffe, dieſe aber wiederum auf den durch die Logik vollſtändig aufgeſtellten Verſtandesfunktionen; dies iſt ein Zirkel, der nur dadurch zu vermeiden, daß die reinen Verſtandesfor-

men nicht aus der logiſchen Funktion abgeleitet, ſondern aus einem höhern Princip wirklich konſtruirt werden; ſo lange dies nicht geſchehen, giebt es keine Gewährleiſtung für die Vollſtändigkeit der Logik. Die Logik veranlaßt daher auch hier, wie immer, eine neue Unterſuchung. Nächſtdem aber hat der Kriticismus in ſeiner jetzigen Geſtalt ſich ſelbſt ein Problem geſchaffen, das er durchaus nicht zu löſen vermag; um ſich ſelbſt daher feſter zu begründen, muß er über ſeine bisherigen Reſultate hinausgehen. Das Problem iſt dieſes: als letzter Grund aller Vorſtellung wird geſetzt ein reines Bewußtſeyn und ein Ding an ſich; wie aber ein mögliches Aufeinanderwirken dieſer beiden zu denken ſey, iſt durchaus unbegreiflich, da jedes von ihnen doch als reines An-ſich gedacht werden ſoll; ſich bei dem bloßen Faktum einer Affection zu beruhigen, die Vorſtellung als die höchſte erkennbare Thatſache unſerer Vernunft zu ſetzen, iſt ein Verfahren, welches die Philoſophie in einen bloßen Empirismus verwandelt; da dies nun nicht geſchehen ſoll, ſo bleibt die Aufgabe, die Möglichkeit der Vorſtellung zu erklären, ſtehen; eine Aufgabe, die im Grunde die alte Frage, wie Geiſt und Leib in einander wirken, unter einer beſtimmtern Form vorbringt. Einen Uebergang zu ihrer Löſung giebt folgende Betrachtung:

Was ſoll man ſich denn ſo eigentlich unter Ding an ſich denken? Von allen Beſtimmungen eines Objekts muß dabei abſtrahirt werden; aber zu dieſen gehört ja auch das Seyn (die Kategorie der Realität), dies muß demnach gleichfalls von dem Dinge an ſich abgezogen werden, ſomit iſt das Ding an ſich konſequent gedacht, Etwas das nicht iſt, alſo ein Unding, das bloß darum erfunden worden, um der Affection des Ichs, die man ſich nicht zu erklären weiß, ein von ihm unabhängiges Subſtrat zu geben. Aber iſt denn dieſe Affection unerklärlich? Keinesweges; das Ich ſelbſt enthält den Grund derſelben.

Das empiriſche Bewußtſeyn iſt nothwendig bedingt durch ein Sich-ſetzen; das Ich iſt ein Seyn, das ſich ſelbſt ſetzt. Dieſes Sich-ſetzen iſt nun nicht etwa Thatſache des empiriſchen Bewußtſeyns, denn ſie macht dieſes Bewußtſeyn ſelbſt erſt möglich, aber wir denken es eben deswegen als höchſte Thathandlung eines reinen Bewußtſeyns. Das Sich-ſetzen iſt kein bloßes Setzen (es iſt ja eben ein Sich-ſetzen) ſondern ein Setzen, das unmittelbar in ſich ſelbſt antithetiſch iſt; es iſt ein Setzen ſeiner Selbſt und eo ipso ein Nicht-ſetzen eines andern; dieſes Nichtſetzen aber ſelbſt iſt doch ein Setzen, und zwar ein Setzen der Negation ſeiner ſelbſt; jene Thathandlung iſt alſo ein Setzen des Ich und unmittelbar zugleich ein Entgegenſetzen des Nicht-ich; nun geht ſie doch aber nur auf das Ich, ſie iſt mithin durch das Entgegenſetzen des Nicht-ich mit ſich ſelbſt in einen Widerſpruch verſetzt, den ſie nothwendig vermitteln muß; der Grund der Vermittelung iſt die Forderung: es ſoll keine Negation ſeyn; da ſie nun aber doch iſt, ſo wird die Forderung nur dadurch vollzogen, daß von der in dem reinen Ich gegebenen Totalität der Realität ein Theil auf die Negation übergetragen wird (Urſprung der Quantität) dieſe iſt nun freilich dadurch nicht mehr als Negation ſondern als Realität geſetzt, aber als Realität außer dem Ich, mithin iſt dies dadurch beſchränkt, und andrerſeits wiederum beſchränkend; es giebt jetzt zwei beſchränkte Realitäten (Urſprung der Qualität), die Negation liegt aber als Schranke zwiſchen ihnen, und iſt folglich durch eine abermalige Vermittlung zu vernichten, eine ſolche iſt die Wechſelbeſtimmung beider Realitäten (Relation). In dieſer Wechſelbeſtimmung nun findet das Ich ſich von einer Realität außer ihm afficirt, d. h. es iſt ſich ſeiner empiriſch bewußt. Aber mit dem empiriſchen Bewußtſeyn iſt nicht etwa die Negation aufgehoben, ſie findet jetzt vielmehr als Bewußtſeyn

ſeiner Schranke im Ich ſelbſt Statt; aber die Aufgabe, ſie aufzuheben wirkt in ihm als praktiſches Geſetz fort (Modalität).

Jetzt endlich iſt die Möglichkeit der Vorſtellung vollſtändig erklärt; ſie gründet ſich auf eine Selbſtbeſchränkung des reinen Ich, und hat nur für das empiriſche (beſchränkte) Ich den Karakter einer Affection von Außen. Es bedarf daher auch zur Erklärung dieſer Affection der ſogenannten Dinge an ſich gar nicht, vielmehr muß man hier eine der Vorſtellung des Kriticismus ganz entgegengeſetzte Anſicht aufſtellen. Dieſer findet die eigentliche Realität in den Dingen an ſich und nennt die Objekte bloße Erſcheinungen, dagegen muß man vielmehr behaupten, daß die Dinge an ſich nichts als Erſcheinungen, die Objekte dagegen (für das beſchränkte Ich) nothwendig real ſind.

Vermöge dieſer Anſicht iſt der Kriticismus auf der einen Seite begründet, indem die reinen Verſtandesformen hier wirklich aus einem unbedingten Princip abgeleitet ſind; auf der andern Seite aber vollſtändig widerlegt, indem bewieſen iſt, daß der Realgrund aller Erkenntniß nicht außer dem Ich liege, ſondern, daß das reine Ich Ideal- und Real-Grund zugleich ſey.

Was die Logik betrifft, ſo ändert ſich durch dieſe Anſicht, rückſichtlich der Regeln für die Begriffe, Urtheile und Schlüſſe in ihr nichts; dagegen erhält ſich dadurch ein neues Moment in der Form der wiſſenſchaftlichen Konſtruktion.

Wiſſenſchaft nämlich im ſtrengſten Sinne des Wortes iſt Konſtruktion des Bedingten aus dem Unbedingten; ſie iſt möglich vermöge eines im Geiſte gegebenen immanenten Princips alles Seyns und Wiſſens, vermöge des Ich als abſoluter Thätigkeit, d. h. als Einheit des Idealen und Realen. Die Form der Konſtruktion iſt beſtimmt durch die urſprüngliche Antitheſe, welche unmittelbar durch jenes

Prin-

cip ausgedrückt wird, und welche der Geiſt, damit die Einheit des Bewußtſeyns gerettet werde, nothwendig vermitteln muß; dieſe Vermittlung kann nur in einer Vorſtellung, welche die nächſte Syntheſis der entgegengeſetzten Glieder bildet, enthalten ſeyn, und iſt als Poſtulat des Geiſtes unmittelbar mit der Antitheſe geſetzt; ihr Begriff iſt jedoch nicht durch Schlüſſe zu ermitteln, ſondern bloß durch Productivität des Geiſtes zu finden. Da die Vermittlung der urſprünglichen Antitheſe in keinem endlichen Produkt vollſtändig erreichbar iſt, ſo iſt in jeder Syntheſis ein neuer Gegenſatz gegeben, welcher durch Analyſe zu finden, und durch Syntheſis in einer höhern Vorſtellung zu vermitteln iſt, und ſomit iſt die Wiſſenſchaft eine Aufgabe, die nur in einem unendlichen Progreſſus zu löſen iſt.

Der Satz: alle unſere wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſchreitet in einem Wechſelbeſtimmen unſerer Produktivität und Reflexion (Syntheſis und Analyſis) fort, iſt das wichtige formale Reſultat der eben entwickelten Anſicht, die ſich ſelbſt transſcendentalen Idealismus nennt, und diejenige Stufe der logiſchen Erkenntniß, auf welcher die Gegenwart noch ſteht.

Und ſomit ſchließt dieſe ganze Deduction; denn die vom transſcendentalen Idealismus veranlaßten fernern philoſophiſchen Beſtrebungen beruhen hinſichtlich der in ihnen ſich ausſprechenden eigenthümlichen Form, auf dem obigen Reſultat, und ſind darüber keinesweges hinausgegangen; nur daß dieſer Satz jetzt nicht mehr bloß formale, ſondern auch reale Bedeutung hat; was im Grunde der transſcendentale Idealismus, wenn er ſich ſelbſt verſteht, zugeben muß. Als Typus des Realen lautet der obige Satz: alles Seyn, ſofern es ſich zu endlichen Geſtaltungen entwickelt, ſchreitet fort in Verknüpfungen eines urſprünglichen Gegenſatzes, welcher in

den Reſultaten der Verknüpfung ſich ſtets wieder regenerirt. Wenn nun dieſem Typus gemäß eine Wiſſenſchaft des Seyns aufgeführt iſt, wenn ſich in dieſer gewiſſe Kategorien der Verknüpfung aufſtellen laſſen, wenn das Verhältniß des Seyns zum Wiſſen auf entſchiedene Weiſe irgendwie feſtgeſetzt iſt, dann iſt eine allgemeine, das Ideale wie das Reale umfaſſende Logik möglich; zu einer ſolchen aber iſt jetzt die Zeit noch nicht da, da jene Wiſſenſchaft ſelbſt noch Problem iſt.

Nichts deſto weniger iſt in unſern Tagen eine Logik erſchienen, welche dieſe Allgemeinheit anſtrebt; dieſe aber bekennt der Verfaſſer gegenwärtiger Blätter nicht zu verſtehen; er weiß nämlich nicht, ob er ſie für eine Logik oder für die Wiſſenſchaft ſelbſt halten ſoll; als Wiſſenſchaft ſcheint ſie ihm zu formal, als Logik zu real; er geſteht daher hierüber ſeine Unwiſſenheit.

Wenn der Verfaſſer die Aufgabe, deren Löſung er hier unternommen hat, nicht völlig mißverſtanden hat, ſo glaubt er nichts weſentliches überſehen zu haben, wenn er in dieſer Darſtellung weder auf die vielen eklektiſchen Logiken, noch auf den abentheuerlichen Gedanken eines Plouquet, noch auch endlich auf den Schematismus Lambert's und Maas's, welchen die Schlußfiguren noch nicht figürlich genug waren, ſo daß ſie für die Figuren wiederum andere Figuren ſuchten, irgend eine Rückſicht genommen hat.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Braniss, Christlieb Julius,

Die Logik in ihrem Verhältniß zur Philosophie Eine im Jahr 1822 von der Kö
nigl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gekrönte Preisschrift

Berlin 1823

Ph.sp. 110 l
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042835-2